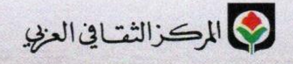
د. فتحي المسكيني

الفيلسوف والإمبراطورية

في تنوير الإنسان الأخير





الفيلسوف والإمبراطورية
في تنوير الإنسان الأخير

الكتاب

الفيلسوف والإمبراطورية
في تنوير الإنسان الأخير

تأليف

د. فتحي المسكيني

الطبعة

الأولى، 2005

عدد الصفحات: 224

القياس: 14.5 × 21.5

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-094-9

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Emai: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

الإهـــداء

إلى عرايا سجن «أبو غريب»،

إلى تلك العيون التي تنظر إلى الداخل، كي لا ترانا

وتلك الأجساد التي ماتت واقفة بعد يوم القيامة،

بدلا عن كلّ الذين لم يُقتلوا.

توطئة

وبعد،

فهذه نصوص كُتبت بعد زلازل شتى لم نعد نحصيها لأحد من فرط شهرتها و غموضها في آن. لكنّها كلّها زلازل راهنة. وذلك في معنى أنّها ترهن كلّ فهم لها في أفق لم يكن مؤهّلا له قبلُ ولا هو قادر على الخروج منه أو عليه إلاّ بشق الأنفس. شقّ النفس إلى نصفين أو إلى أنصاف كثيرة لم يعد محالا على أحد. إنّ التكثّر هو سمة كل هوية، غير أنّها لا تستبصر ذلك إلاّ متى قبلت أن تخوض التهجين الأخير لنفسها.

كلّ هوية هي خرافة سعيدة، تقصّ أحسن القصص على المنتمين لها. تساوت في ذلك آداب النفس في الشرق و الغرب، ومن كان تحت خطّ العقل أو فوقه. وليست الحداثة غير سردية كبرى لإنسانية فقدت كثيرا من هويتها و باتت على شفا حفرة من تاريخ بلا توقيع. لم يعد الدين و لا القبيلة و لا العرق أسبابا كافية للانتماء، فطفق الفرد الحديث يبحث لنفسه عن عنوان جديد لكيانه. ولكن ما إن وجد أنّه «ذات» لا غير حتى اكتشف أنّ الذوات لا توجد ولا يمكن أن تبقى في الفضاء العمومي للدولة الحقوقية إلاّ في شكل مواطنين بلا توقيع

خاص. إنّ ثمن اختراع البشر لهوياتهم بأيديهم هو التحوّل المريع إلى عناصر هوَوية نكرة يكوّن مجموعها ما يسمى الكثرة أو الأغلبية أو الجمهور أو العدد.

هل المخرج من ذلك هو ما نشهده من تدبير محموم للأصالة؟ تساوى في ذلك هيدغر و المسلم الأخير؟ ـ إنّ الإنسان بحدّ ذاته لم يعد رهانا لأحد. فقط، صار علامة أو عنوانا على أرض لا يملكها، ولكنّه مضطر للعيش فيها معًا. كلّ معيّة هي اضطرار يتحوّل سريعا إلى أنس كثيف و محيّر. لكنّه بلا رجعة. لذلك تتكوّن الجماعات و تتشكّل الهويات. علينا أن نقرأ هذه الجماعات و الهويات على أنّها أدوات روحية للسكن في عالم كان بلا أهل أو كان يمكن أن يظلّ غير مأهول بلا نهاية من دوننا.

هكذا تحوّل الجمهور الذي هو نحن إلى برنامج بشري للبقاء الأخير على الأرض. لم يعد له من سبب مفارق لوجوده في العالم. إنّ حياته قد أمست شيئا فشيئا سطحا واسعا لحرية بلا حدود، ولكن أيضا بلا مضمون يمكن أن نرثه بكلّ وجل و نكون به فرحين. إنّ وجودنا الراهن هو عيش معًا حرّ برغم كل مزاعم الدول اليومية التي لم تزل بعدُ. لنقل: إنّه عيش إمبراطوري، في معنى أنّه ينتج سيادة مستمرة و مفتوحة على حدوده. إنّه منخرط نشط في شبكة العالم بوصفه ساحة رقمية نحن مكلّفون بالانتماء إليها، متى أردنا مواصلة الانتماء إلى الإنسانية الحالية. كلّ منّا يمكن أن ينخرط في شبكة العالم وينتج مفاعيل لا حدّ لها من القوة والحظّ الجميل.

لكنّ ذلك لا يعني أنّ الفرد الإمبراطوري هو مواطن آمن. إنّ

الأمن هو أحد رهانات الدولة اليومية الحديثة بل هو لقبها السري. إنّ هذا الفرد ما بعد القومي يعيش على قلق كأنّ الريح تحته كما قال شاعرنا ذات عصر. إنّه قلق إمبراطوري في معنى أنّه احتمال مستمر للوضعيات القصوى التي تشكّل كلّ معنى أصيل للحرية. أنت حرّ يا صاح بقدر قلقك من العالم وعليه. وكلّ تفكير جدّي في ذلك هو ضرب خفي من تأويلية المنفى. وعلى ذلك فالمنفيّ ليس آخرا عاديا. ربما هو الآخر الأخير أو الآخر الأقصى لمعنى «من؟» المعاصرة التي اخترعها الإنسان الأخير للسؤال عن نفسه. «من هو»؟ يعني أنّه لم تعد له أيّ «ماهية» سابقة على وجوده اليومي، حيث تعوّد أن يبني علاقته المريرة بنفسه.

أنت أخير يا صاح لأنّك لا أحد و عدد من كثرة لا تُحصى من الذين مثلك دون أن يكونوا أنت. أنت مكلّف بإعادة توزيع الفضاء المفتوح الذي تملكه بجسدك و عقلك و المدى البشري العظيم الذي يحيط بك. ولكن حذار من أن تموت موتة ميّتة. كثيرة هي الموتات الميّتة في عصرنا: انتحار المترفين بالحداثة و المتاجرين بأنفسهم وهوياتهم في المزاد العالمي و المستهلكين النسقيين و المدافعين عن قيودهم والنائمين في أوهام جلاديهم.

لا يعني ذلك أنّ ثمّة موتات حية؛ لنقل: إنّ علينا أن نكفّ عن استعمال موتنا ضدّنا أو ضدّ الآخرين. لنكفّ عن استعمال الموت كأنّه المخزون الاستراتيجي لأمّة بلا أفق. إنّ الموت البشري هوهو في كل جسد و كل ثقافة و كل عصر. إنّه مناسبة آدمية دهرية للانتماء إلى الأرض و العودة إلى الكون، لا يجب أن يلوّثها أيّ حكم أخلاقي أو عقدي مهما كانت قيمته.

ولذلك فإنّ البرنامج الوحيد لأنفسنا لا يجب أن يكون سوى الحياة. ليس الحياة البيولوجية التي فهمنا اليوم أنّها شفرة وراثية بلا أيّ توقيع أخلاقي أو طبقي، بل الحياة بما هي ضيافة كونية للغرباء على الكوكب الأخير. إنّ ما تقوله الأديان حول البشر ليست اليوم سوى أضعف انفعالات العقل البشري. ولذلك فالتسامح هو ادعاء مدني مزيف لأنّه يبطن تغطرس الأقوى على الضعفاء.

إنّ فلسفة الراهن هي أقرب ما تكون إلى ضرب من كانطية الجماهير. تلك التي تفترض أنّ الحرية هي فرصة الإنسان الأخير و لكن ليس الإنسان / الأنا المعزول في بوتقة واجب صوري بلا توقيع متفرّد بل الإنسان / الكثير اليومي الذي هو أيّ كان، في حياته اليومية التي هي الحديقة الوحيدة و الأخيرة لنفسه. فقط، حين يصبح أيّ كان برنامجا إتيقيا أساسيا للإنسانية الحالية، يكون كانط قد نجح في هدينا إلى عصر التنوير.

ف. م. تونس في 8 مارس 2005

الفصل الأول

انزياحات الهوية الحديثة أو تأويلية الإنسان الأخير (كانط، نيتشه، هيدغر)

«إنّ الإنسان ما إنْ يُلاحظ أو يُسبَر حتى يظهر متحرّجا (منزعجا) (. .) بحيث سيكون من المستحيل عليه أن يبين كما هو؛ أو هو سوف يتخفّى و لن يريد في هكذا حال أن يُعرَف كما هو».

كانط

«انظروا! إنّي أكشف لكم عن الإنسان الأخير.

ما الحبّ؟ ما الإبداع؟ ما الرغبة؟ ما النجوم؟ كذا يسأل الإنسان الأخير وهو يغمز هُزُوًا.

فإذا الأرض تصغُر و الإنسان الأخيرُ يمشي عليها مرَحاً، يصغّر كلّ شيء من حوله تصغيرا. إنّ نوعه لا ينقرض مثل بعوض الأرض؛ و إنّ الإنسان الأخير ليعمّرنّ طويلا.

(. .) لا من راعٍ و لكن ثمّة قطيع. كلٌّ يريد نفسَ الشيء، وكلٌّ هو نفسُ الشيء: من يشعر بغير هذا، عليه أن يذهب طوعا إلى دار المجانين».

نيتشه

«نحن لا نسأل ماذا (was) هو دون تعيين، بل منْ *(wer)* يكون هو. نحن لا نسائل و لا نكابد الإنسان في ميدان كذا (So) أو ماذا (Was)، بل في ميدان فلان (*Der* und *Der*)، والذين و الـ نحن (des *Wir*).

إنّ سؤال الماهية هو سؤال سابق. وإنّ السؤال السابق الأصيل و الملائم ليس سؤال ماذا (die *Wasfrage*)، بل سؤال من (die *Werfrage*). ونحن لا نسأل «ما هو الإنسان؟»، بل «منْ هو الإنسان؟». قد يظهر أنّ ذلك مجرّد شأن لغوي، وعلى ذلك فإنّه قد أُعطِيَ للجواب بهكذا طرح للإشكال وجهةً معيّنة جدّا».

هيدغر

تقديم ـ الحداثة و الذاتية

إنّ السؤال عن الحداثة قد ينبغي أن نستفهم عنه كما ينكشف من خلال آخر اشتغال حاسم عليه في أفق المعاصرين، ونعني تحديدا دروس هابرماس عن الخطاب الفلسفي في الحداثة التي نشرها سنة 1984. ـ إنّ الفرضية الهادية في تلك الدروس هي هذه: «أنّ هيغل قد كان الأوّل الذي طوّر بكلّ جلاء مفهوما عن الحداثة؛ ولهذا ينبغي أن نعود إليه من أجل فهم الدلالة التي كانت للعلاقة الداخلية بين الحداثة و المعقولية، تلك الدلالة التي بديهية إلى حدّ فيبر و صارت اليوم موضع سؤال»[1].

---

(1) J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*. Trad. Fr. (Paris: Gallimard, 1988) p.5.

ماذا قال هيغل حتى يستأهل هذا المقام؟ ـ لقد استنفر هابرماس جملة جدّ عديدة من الشواهد التي تعود إلى تقرير ما يلي. يقول هيغل: «إنّ مبدأ العالم الحديث هو بعامة حرية الذاتية. وبحسب هذا المبدأ، فإنّ كلّ الملامح الجوهرية المعطاة ضمن الجملة الروحية إنّما تتطوّر من أجل التحصّل على الحقوق التي من شأنها»[1].

إنّ ما همّ هابرماس من هذا التأويل هو تأسيس «الحداثة» على مفهوم «الذاتية»، ليس فقط من أجل أنّه يمكّنه من إقامة الافتراض التالي: «أنّ الحداثة لا يمكنها و لا هي تريد أن تستلف من عصر آخر المقاييس التي بموجبها تتوجّه؛ إنّها مجبرة على أن تستمدّ معياريتها من ذاتها»[2]، ـ بل بخاصة من أجل أنّه يوفّر سياقا نظريا متينا للاستفادة من كانط في ترتيب مسألة الحداثة. ربّ سياق يبدو أنّ هابرماس قد حاول تخريج ملامحه الأساسية من خلال المفارقة اللطيفة التالية: أنّ «فلسفة الأزمنة الجديدة، من السكولائية المتأخّرة إلى كانط، إنّما تعبّر بعدُ عن الفكرة التي تملكها الحداثة عن نفسها. وعلى ذلك فإنّه منذ نهاية القرن الثامن عشر فقط أخذت الحداثة تطرح على نفسها مشكل العثور على ضماناتها الخاصة؛ وهذا المشكل قد أخذ شكلا بلغ من الحدّة أنّ هيغل قد أمكن أن يفهمه بوصفه مشكلا فلسفيا، بل جعل منه المشكل الأساسي لفلسفته»[3].

إنّ طرافة هيغل هو كونه يمكّننا من أن نميّز بين «الأزمنة الجديدة»

---

(1) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*. Trad. R. Dérathé (Paris, Vrin, 1975) p.283.

(2) J. Habermas, of. cit. p.8.

(3) Ibid. p.19.

و بين السؤال الفلسفي عن «الحداثة»، بين فلسفات تعبّر عن فكرة الحداثة دون وعي «زماني» خاص بها و بين فلسفات صار مدارها هو معاناة الحداثة بوصفها «عصرا» يرفع وعيه بنفسه ميزة روحية غير مسبوقة. علينا أن نميّز بين «die Zeit» / الزمان، وبين «die Zeit» / العصر. إنّ الحداثة مشكل «عصر» وليس مجرّد «زمان» جديد.

ولكن أين تكمن المفارقة بالنسبة إلى كانط؟

يقول هابرماس: «إنّ كانط يعبّر عن العالم الحديث ضمن صرح عقلي. وذلك يعني فقط أنّ الملامح الجوهرية للعصر إنّما تنعكس كما في مرآة ضمن الفلسفة الكانطية، وذلك دون أن يفهم كانط الحداثةَ بما هي كذلك. فإنّه من جهة نظر ارتدادي فحسب يمكن لهيغل أن يتأوّل فلسفة كانط بوصفها التفسير الذاتي الحاسم للحداثة (l'auto- exégèse décisive de la modernité). [. .] إنّ كانط، لهذا السبب، يجهل الحاجة التي تظهر عقب عمليات الفصل التي يفرضها مبدأ الذاتية»[1].

ـ بذلك يبدو أنّ علاقة كانط بالحداثة تنطوي على صعوبة متوارية: إنّ كانط لم يعد اليومَ رمزا سعيدا للحداثة، كما يظنّ الفهم العامي، بل صار علامة «تعبّر» عنها دون أن تفهمها بما هي كذلك. ولكن ما معنى «أن نعبّر» عن أمر دون أن نفهمه «بما هو كذلك»؟ ـ «عبّر» تفترض «العبور» من. .إلى. . ، ومنه «تعبير» الأحلام أي إخراجها من الأعراض إلى الدلالة، كذلك الأمر في اللغات الغربية: aus-drücken مثل ex-primer أو ex-press، هي أفعال «إخراج» ما هو

---

(1) Ibid. p.23.

تحت ضغط و عبء و ثقل (pressure, pression, Druck).

ولكن ألا يتعارض هذا مع الصورة النمطية لكانط فيلسوف الأنوار، صاحب الأسئلة الانتصارية للذات المتعالية الحديثة: «ماذا يمكنني أن أعرف؟»، «ماذا يجب علي أن أفعل؟»، «ماذا يحقّ لي أن آمل؟»، وأخيرا السؤال الجامع لها في بؤرة واحدة «ما هو الإنسان؟»، ؟ ـ أليست هذه الأسئلة هي هي «الملامح الجوهرية للعصر» التي أشار إليها هابرماس بنظارات هيغل؟ أم أنّ هذه الأسئلة و بالصيغة التي أتت بها هي تنطوي بعدُ من نفسها على علاقة ملتبسة بالحداثة؟

ربما ما يزال من المفيد أن نقرأ أسئلة كانط الأربعة بوصفها الملامح المقوّمة لفكرة الحداثة كما كان يمكن التعبير عنها من خلال براديغم الذاتية. ـ إنّ ذلك هو التفسير الوحيد لسبب نزعة المعاصرين من هيغل إلى ديريدا، إلى إرساء تقليد نقد الحداثة على إشكالية نقد الذاتية[1].

إنّ الحداثة إذن، اليوم، تهمة منهجية و ميتافيزيقية معاصرة لم يجد الفلاسفة من هيغل إلى فوكو أفضل من كانط كبش فداء للتخلص منها. وعلى الحقيقة ليس الاتهام موجّها للحداثة بقدر ما هو موّجه نحو المبدأ الذي قامت عليه، أي مبدأ «الذاتية». من أجل ذلك فإنّ تخريج دلالة الحداثة انطلاقا من كانط إنّما يعني إذن، إذا تُصُفِّح، التفكير في ضوء الشعار «كانط و الذاتية» أو «كانط وتأسيس الحداثة على مبدأ الذاتية».

(1) Ibid. p.67.

ـ إنّ غرضنا في هذا القول هو البحث عن مسلك آخر إلى كانط، تعني الآخرية فيه أنّه يعدل قليلا عن طريق التبشير بتنويرية كانط، لينصرف بعض الوقت إلى معاودة موجبة لأصل المشكل الذي ادّعى كانط حلّه، أي إلى نمط الهُوية (l'ipséité) الذي أسّس عليه كانط مبدأ «الذاتية» الذي أقام عليه أسئلته عن الحداثة. ما هو أساس تأسيس الحداثة على الذاتية؟ وذلك يعني: ما هو أساس **ماهية الإنسان الحديث** بعامة؟

ربّ أسئلة وجدنا أنّ هيدغر الثاني، هو من افتتح وجه البحث فيها، حين عزم عزما صريحا في صيف 1934، ضمن أحد دروسه بعد المنعرج، على استبدال صيغة السؤال الكانطية «ما هو الإنسان؟» بصيغة مبتكرة هي «من هو الإنسان؟»، ثمّ، ضمن محاضرة في سنة 1938، تحت عنوان «تأسيس صورة العالم الحديثة بواسطة الميتافيزيقا»[1]، إلى إحصاء طريف لما يمكن أن نسمّيه **الأجوبة المعاصرة** عن أسئلة الحداثة التي صاغها كانط.

فقد أحصى هيدغر خمس ظواهر مقوّمة للحداثة من جهة ما هي «عصر»[2] ميتافيزيقي مميّز، هي تواليا:

---

(1) M. Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, vierte Auflage, 1963) p.344. Trad. Fr. *Chemins qui ne mènent nulle part* (Paris: Gallimard, nouvelle édition, Coll. Tel, 1992) p.460.

والعنوان هو:

- «Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik».

(2) يقول هيدغر: «إنّ ما يتمّ داخل الميتافيزيقا هو إمعان النظر في ماهية الموجود و قرار في شأن ماهية الحقيقة. إنّ الميتافيزيقا تؤسّس بذلك عصرا (ein Zeitalter)، من جهة ما تمنحه عبر تفسير معيّن للموجود و عبر تصوّر معيّن للحقيقة =

1 ـ «العلم» الحديث من جهة ما هو في ماهيته «تمثيل» للموجود؛

2 ـ «التقنية» بوصفها «تحويلا» لماهية العملي بعامة؛

3 ـ «انزياح الفن إلى دائرة نظر الاستطيقا»؛

4 ـ ردّ القيم العليا للفعل الإنساني إلى ظواهر «ثقافية»، بحيث تصبح الحضارة ضربا من السياسة الثقافية؛

5 ـ «زوال التأليه» Entgötterung من أفق العالم[1].

ما هي دلالة هذا الإحصاء الطريف؟

نحن نفترض أنّ هيدغر لم يفعل هنا سوى رصد الأجوبة المعاصرة عن أسئلة الحداثة الثلاثة التي ضبطها كانط في الفصل 2 من الباب II من نقد العقل المحض: فالعلم هو كلّ إمكان المعرفة الإنسانية، و التقنية و الثقافة هما الوجهان الأخيران للفعل البشري، و المعيش الفني هو حدود التجربة الاستطيقية، و إزاحة الألوهية من معنى العالم هي الوجه العلماني المتبقي من الرجاء. إنّ السؤال الكانطي الرابع «ما هو الإنسان؟» قد وجد بذلك المضمون التاريخي الذي كان يفتقده. ولكن هل صرنا بذلك أكثر معرفة بماهية هذا الإنسان؟ ـ إنّ إجابة هيدغر هي بالنفي.

= الأساسَ الذي يشدّ هيئة ماهيته. وهذا الأساس إنّما يحكم كلّ الظواهر التي تميّز ذلك العصر. [. .] إمعان النظر هو الشجاعة على أن نجعل من حقيقة مسبقاتنا الخاصة و فضاء أهدافنا الخاصة الأمر الذي هو أكثر شيء أهلا لأن يُسأل عنه».

- M. Heidegger, Ibid. p.69. Trad. fr. p.99.

(1) Ibid. pp.69-70. Trad. Fr. p.99-100.

من أجل بيان ذلك، نحن نقترح في هذا المبحث أن نقيم السؤال هكذا: كيف تمّ الانزياح من السؤال الحديث «ما هو الإنسان؟» كما طرحه كانط الأخير إلى السؤال المعاصر «من هو الإنسان؟» كما صاغه هيدغر الثاني؟ وما هي دلالته؟

إنّ وسيطا خفيا أوشكنا أن نغفل عنه عند الطمع في ترصّد الانتقال المنهجي من سؤال فلاسفة الحداثة «ما هو الإنسان؟» إلى سؤال نقاد الحداثة «من هو الإنسان؟». ذلك الوسيط الخفي هو نيتشه، ونعني بخاصة مقالته عن «الإنسان الأخير». كيف ذلك؟

* * *

1 ـ سؤال «ما هو الإنسان؟» لدى كانط: عارض متوار على فشل ايبستيمولوجي لبرنامج الانثروبولوجيا الحديثة

من اللافت للنظر أنّ كانط لئن مرّ بأطوار عدة قبل أن يبلغ في الفترة الأخيرة من حياته، المسماة ما بعد النقدية، وذلك أوّلا ضمن رسالة[1] مؤرخة يوم 4 ماي 1793 ثمّ ضمن درس في المنطق يعود إلى سنة 1800[2]، إلى صياغة سؤاله الشهير «ما هو.الإنسان؟»، فإنّ

(1) E. Kant, *Correspondance*. Tr. Fr. (Paris: Gallimard, 1991). Lettre du 4 mai 1793.
يقول: «إنّ خطّتي المرسومة بعدُ منذ زمن مديد و التي تفرض عليّ بلورة ميدان الفلسفة المحضة إنّما أدّت إلى النهوض بالمهام الثلاث: 1) ماذا يمكنني أن أعرف ؟ (الميتافيزيقا)؛ 2) ماذا يجب أن أفعل؟ (الأخلاق)؛ 3) ماذا يحقّ لي أن أرجو؟ (الدين)؛ بحيث كان يجب أخيرا أن يكون السؤال الرابع: ما هو الإنسان؟ (الانثروبولوجيا؛ التي كنت ألقي حولها درسا سنويا منذ أكثر من عشرين عاما)».

(2) E. Kant, *Logique*. Traduction par L. Guillermit (Paris: Vrin, 1970) p.25.

هاجس السؤال عن ماهية الإنسان قد كان حاضراً حضورا متواترا. **فضمن دروس في الميتافيزيقا[1] (التي ألقاها ما بين 1775 و 1781) وحيث لم يكن كانط يملك سياقا نظريا للبحث في معنى الإنسان سوى مبحث «علم النفس الامبريقي»** (psychologie empirique)، نحن نجده قد وضع الإصبع منذئذ على الصعوبة المزدوجة التي تحفّ بالمعنى الحديث للانسان: إنّه يعاني من ازدواج أصلي بين حسّ باطن بنفسه و حسّ خارج بجسمه، بين ما هو «متعال» و ما هو «امبريقي» في طبيعته[2]. هذا الكائن المتعالي/ الامبريقي في آن يزعم أنّ ما هو امبريقي فيه لا يدخل في ماهيته، وذلك يعني أنّه، حسب عبارة كانط نفسه، حتى ولو خسر عددا كبيرا من أعضائه إنما «يمكن له أن يقول: أنا موجود» وذلك «أنّ رجله تنتمي إليه، حتى وهي مقطوعة، وهو يدركها كما يدرك أيّ شيء آخر قد أصبح بلا جدوى، كحذاء قديم عليه أن يرمي به»[3].

بيد أنّه إذا كان هذا الادّعاء «المتعالي» بمثابة آخر راسب قوي من التصوّر الروماني للإنسان بوصفه «حيوانا عاقلا»، فإنّ إقرار كانط بأنّني لا أكون إنسانا إلاّ متى كنت «موضوعا للحسّين الباطني و الخارجي

---

(1) E. Kant, *Leçons de métaphysique*. Présentation, traduction et notes par Monique Castillo. Préface de Michel Meyer (Paris: Librairie Générale Française, Coll. Le Livre de Poche: 1993).

(2) يقول كانط، نفسه، ص244: «إنّ هذا الأنا قد يمكن أن يؤخذ على معنيين: الأنا من حيث هو إنسان، و الأنا من حيث هو عقل. أنا، من حيث أنا إنسان، موضوع للحسّ الباطن و الظاهر. أمّا من حيث أنا عقل، فأنا موضوع للحسّ الباطن فحسب».

(3) Ibid. p.245.

معا»، إنما هو علامة متوارية عن مولد مفهوم للإنسان لم تعرفه «إنسانوية» النهضة و لا «عقلانية» المحدثين.

يقول فوكو: «إنّ عتبة حداثتنا لا تقع في اللحظة التي تمّت فيها محاولة دراسة الإنسان بمنهجيات موضوعية، بل يوم نشأ الازدواج الامبريقي ـ المتعالي، الذي يسمّى إنسانا»[1].

إنّ اكتشاف كانط المبكّر (منذ **دروس في الميتافيزيقا** 1775 ـ 1781) لواقعة الازدواج الامبريقي/ المتعالي لمعنى الإنسان قد يجعلنا نطرح هكذا سؤالا: لماذا انحصرت مصالح العقل ضمن **نقد العقل المحض** (1781) في الأسئلة الثلاثة الشهيرة: «ماذا يمكنني أن أعرف؟»، «ماذا يجب عليّ أن أفعل؟»، «ماذا يحقّ لي أن آمل؟»؟ وبعبارة أدقّ: لماذا تأخّر كانط في صياغة السؤال الرابع: «ما هو الإنسان؟»، حيث لم تظهر ملامحه الأساسية إلاّ في الحقبة ما بعد النقدية، وتحديدا سنة 1798 ضمن كتاب **الانثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية**، وبخاصة سنة 1800 ضمن **دروس المنطق**؟

يبدو أنّ مكمن الصعوبة هنا ليس بيوغرافيا بل هو في صلب مسألة الإنسان نفسها. إنّ كانط ما لبث يؤكّد على صعوبة «معرفة الإنسان»، ليس فقط، كما ضمن دروس 1775 في **الميتافيزيقا**، بسبب أنّ علم النفس الامبريقي لم يفلح في عصره في الاستجابة إلى نموذج الميكانيكا الذي قامت عليه الفيزياء الحديثة، بل على وجه الخصوص، كما نرى ذلك سنة 1798 في كتاب **الانثروبولوجيا**،

---

(1) ميشال فوكو، الكلمات و الأشياء (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1989 ـ 1990)، ص264.

بسبب أنّ الإنسان ليس موضوعا فقط بل هو «مواطن عالمي» (un citoyen du monde)[1]، وأنّ «معرفة العالم واستعمال العالم عبارتان هما من حيث الدلالة متباعدتان بعض التباعد؛ فحيث لا تفعل الأولى سوى فهم اللعبة بوصفها فرجة، تكون الثانية مقاسمة لهذه اللعبة»[2]. إنّ الإنسان لا يقبل أن يكون «فرجة» (un spectacle) تُفهم من خارج؛ إنّه في ماهيته «مقاسمة» (un partage) للعبة المعرفة من الداخل. من أجل ذلك تأخّر كانط في اعتبار سؤال «ما هو الإنسان؟» أحد المصالح الأساسية للعقل، ولم يثبته في خطاطة 1781. بل إنّ كانط، حتى سنة 1798، لم يقصد إلى إنتاج «معرفة نظرية» حول الإنسان: إنّه لم يزعم أكثر من «انثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية». ربّ عنوان علينا أخذه بوصفه علامة على فشل ابستيمولوجي لطيف في تحصيل «معرفة نظرية» بالإنسان، من اللافت للنظر أنّ كانط لا يجد حرجا في الاعتراف به صراحة حين ينبّه إلى أنّ «كلّ المحاولات للبلوغ على نحو صلب إلى هكذا معرفة إنّما تعترضها عوائق ذات بال تتعلق بالطبيعة الإنسانية نفسها»[3]. ربّ عوائق يحصيها كانط في ثلاثة: 1 ـ «أنّ الإنسان ما إنْ يُلاحظ أو يُسبَر حتى يظهر متحرّجا (منزعجا)»، بحيث «سيكون من المستحيل عليه أن يبين كما هو؛ أو هو سوف يتخفّى و لن يريد في هكذا حال أن يُعرَف كما هو.»؛ 2 ـ أن الإنسان إذا ادّعى أنّه «لا يكتشف سوى نفسه» فهو يسقط في «وضعية مؤرقة: أنّه إذا كانت آلته عاملة، فهو لن يُلاحظ نفسه، وإذا لاحظ نفسه، فإنّ

(1) E. Kant, *Anthropologie*, VII, 120.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

آلته في سكون»؛ 3 ـ أنّ العادة طبيعة ثانية ومن ثمّ هي «تعسّر على الإنسان مهمة الحكم على نفسه، وماذا يجب أن يفكّر في شأن نفسه»؛ 4 ـ أنّه «في غياب مصادر حقيقية» (sources à défaut de sources véritables) لمعرفة الإنسان، فإنّ انثروبولجيتنا سوف تُستمدّ من «التاريخ الكوني، والبيوغرافيا وحتى من مسرحيات وروايات»[1]، أي ممّا لا يدخل في باب «معرفة العالم» بل في باب «استعمال العالم»، من «وجهة نظر براغماتية» تجيب على السؤال: «كيف يستعمل الإنسان نفسه؟»، وليس من «استنباط قبلي» يجيب على السؤال: «ما هو الإنسان؟».

ولكن علينا أن نسأل: إذا كان آخرُ كلام كانط على الإنسان هو كتاب الانثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية فكيف يجدر بنا أن نفهم إثباته، ضمن دروس المنطق المنشور سنة 1800، لسؤال «ما هو الإنسان؟»، ليس فقط بوصفه السؤال «الرابع» والمصلحة «الرابعة» من أسئلة ومصالح العقل المحض، ـ بل بوصفه غرض الانثروبولوجيا التي «يمكن أن نردّ إليها كلّ شيء بما أنّ الأسئلة الثلاثة الأولى إنما تتعلّق بالسؤال الأخير»[2]؟ بأيّ معنى يمكننا أن نفهم تصريح كانط بأنّ الانثروبولوجيا هي المصدر الحقيقي لسؤال الميتافيزيقا («ماذا يمكنني أن أعرف؟») و سؤال الأخلاق (ماذا يجب عليّ أن أفعل؟) و سؤال الدين (ماذا يحقّ لي أن آمل؟)؟

إنّ رأس الصعوبة هنا هو أنّ هذا «المصدر الحقيقي» لا يمكن لنا

---

(1) Ibid. VII, 121.

(2) E. Kant, *Logique*, op. cit. p.25.

أن نبني حوله «معرفة نظرية» بل فقط أن ننظر إليه «نظرة براغماتية» تساعدنا على فهم الطريقة التي يستعمل بها الإنسان نفسه. وإذا أخذنا بالتمييز الذي افترعه فوكو في مقدمة الكلمات و الأشياء[1] بين ما تقوله ثقافة ما عن نفسها، و بين ما تسكت عنه و تستعمله سرّا، أي بين «تاريخ الهوهو» (l'histoire du Même) مأخوذا هنا في معنى «تاريخ الذات» وبين «تاريخ الآخر» (l'histoire de l'Autre)، مقاماً للتساؤل عن دلالة انتهاء كانط سنة 1800 إلى صياغة السؤال الرابع «ما هو الإنسان»، ـ تبيّن أنّ هذا السؤال يُؤخذ على معان عدة، متى فهمناه في ضوء «تاريخ الذات» أو من وجهة نظر «تاريخ الآخر».

فقد تعوّدنا قراءة سؤال «ما هو الإنسان؟» ضمن تاريخ الذات بوصفه تتويجا ابستيمولوجيا مظفّرا للتصوّر الحديث للإنسان بعد انبجاسة الكوجيطو الديكارتي وفرض نفسه بوصفه براديغما لتحقيق النفس بعامة، بلغ مع الأنا المتعالي الكانطي إجابته العليا على السؤال عن ماهية الإنسان المردود على الجملة إلى صفة «الكائن المفكّر». فإذا نظرنا الآن من زاوية «تاريخ الآخر» ـ آخر الذات ـ فإنّ سؤال «ما هو الإنسان؟» انما ينكشف فجأة في مظهر سؤال إشكالي وإنكاري وشبه كلبي و ليس سؤالا ايبستيمولوجيا سعيدا. إنّه نمط ما بعد ـ نقدي من الريبة الصامتة ممّا آل إليه معنى الإنسان بعد الحدث الغاليلي، أي معنى الإنسان/ الآلة. إنّ سؤال كانط هو سؤال إنكاري وعلامة متوارية على بداية التشتّت المنهجي لمعنى الإنسان في أفق المغامرة الابستيمولوجية للعقل النظري الحديث. إنّ هذا السؤال

(1) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء. مصدر مذكور. ص26 ـ 27.

سؤال/ حيرة و ليس سؤال/ يقين في سياق نظري للعلم السويّ المسيطر على إمكانية المعرفة في عصر ما.

2 ـ في كانطية الإنسان الأخير أو نيتشه يسجّل ولادة الفرد الامبراطوري

إذا صحّ أنّ أفق الحداثة قد تزحزح من مكانه، كما ينبّهنا هابرماس[1]، فإنّ كانط قد صار مقلقا أكثر من ذي قبل: ليس فقط لأنّ برنامج التنوير الذي تكلّم باسمه قد انقلب إلى تهمة ميتافيزيقية للعقل المعاصر، بل بخاصة من أجل أنّ كانط يبقى مفكّرا كوسموبوليطيقيا بامتياز. إنّه أوّل محدث يجعل «مجتمع المواطنة العالمية» (weltbürgerliche Gesellschaft *(cosmopolitismus)*)[2] مطلبا مدنيا معاصرا. إنّما ذاك ما يفسّر نزوع المعاصرين إلى التلفّت إليه في كلّ منعطف روحي تفقد فيه فكرةُ الحداثة واحدا مِنْ مقوّماتها. بيد أنّ ما هو طريف في علاقتنا المعاصرة بكانط ليس في ظاهرة العودات المتتالية إليه، بل في مدى قدرتنا على الاشتغال في أفق لم يعرفه كانط و ما كان له أن يشتغل فيه. إنّ الرهان هو: كيف نكون كانطيين ـ أي

(1) J. Habermas, *La pensée postmétaphysique. Essais Philosophiques* (1988). Traduit de la l'allemand par R. Rochlitz (Paris: A. Colin, 1993). Introduction.

(2) E. Kant, «Anthropologie du point de vue pragmatique», in: : *Œuvres philosophiques III.* Les derniers écrits (Paris: Gallimard / La Pléiade, 1986) pp.1142.

ـ يقول كانط: «(. .) مجتمع المواطنة العالمية (الكسموبوليطيقية): فكرة هي في ذاتها تُطلب فلا تُدرك وإن كانت ليست مبدأ مقوّما (لانتظار سلم مستقرّة في وسط الفعل و ردّ الفعل الذي لا يهدأ بين البشر) بل مبدأ ضابطا فحسب: إنّه ينبغي اتباعها بوصفها قدرا للنوع البشري، وليس دون الافتراض المؤسّس بأنّ ههنا نزعة طبيعية تجدّ نحوها هي ذاتها».

مواطنين كونيين قادرين على الاستعمال العمومي لعقولنا ـ ولكن من دون الطمع المتعالي في البقاء داخل براديغم الذات أو السعي إلى حلّ جميع قضايا الحداثة في نطاق أسئلة عن ملكات الطبيعة الإنسانية في عصر تحوّلت فيه الأسئلة البيولوجية نفسها إلى أسئلة وراثية؟ بأيّ وجه يمكننا أن نحترف كانطية بلا ذات متعالية؟

إنّ المعطى الروحي الذي يقع خارج أفق كانط هو هذا: أنّه قد صار من الصعب جدّا على الفكر المعاصر أن يجيب بالإيجاب عن سؤال التنوير[1] «هل أنّ النوع الإنساني في تقدّم دائم نحو الأفضل؟»، كما حاول كانط نفسه أن يفعل في مقالته عن نزاع الكليات. وذلك يعني أنّ مشروع الحداثة لم يؤدّ آخر المطاف إلى إرساء «المجتمع الكسموبوليطيقي»، حيث يقع إقرار «الحرية المتعالية» للإنسان، تلك التي تقوم على الأمر القطعي «اعمل بحيث أنّ قاعدة إرادتك يمكن أن تصلح في نفس الوقت بوصفها مبدأ لتشريع كوني»، كما وعد بذلك نقد العقل العملي[2]، بقدر ما أدّى إلى ولادة «الإنسان الأخير» der letzte Mensch، «أحقر البشر الذي لا يمكنه حتى أن يحتقر نفسه»[3] حسب تعبير نيتشه في الفقرة الخامسة من مدخل حدّث زرادشت قال. ولكن من هو الإنسان الأخير؟

ـ ترجع عبارة «الإنسان الأخير» إلى خريف ـ شتاء 1872، حيث افترعها نيتشه ضمن إحدى كتابات الشباب التي نُشرت بعد موته تحت

---

(1) E. Kant, «Le conflit des facultés», in: ibid. pp.887 sqq.

(2) E. Kant, «Critique de la raison pratique», in: *Œuvres philosophiques II. Des Prolégomènes aux écrits de 1791.* (Paris: Gallimard / La Pléiade, 1985) pp.610, 643.

(3) F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*. Prologue. 5.

عنوان كتاب **الفيلسوف. دراسات نظرية** (1872 ـ 1875)، وبالتحديد ضمن فقرة تحت عنوان مثير هو «أوديب. كلام الفيلسوف الأخير مع نفسه. شذرة من تاريخ الأجيال القادمة»[1]. ثمّ تواترت العبارة في كتاباته اللاحقة، سواء ضمنا، كما في الفقرة 11 من **مولد التراجيديا أو يونان و التشاؤم** (1872)، أو صراحة كما في الفقرة 177 من القسم الأول من الجزء الثاني من **إنساني، مفرط في إنسانيته. كتاب للعقول الحرّة** (1878 ـ 1879) و الفقرة 14 من قسمه الثاني، والفقرة 49 من كتاب **الفجر** (1881)، والفقرة 5 من استهلال **هكذا حدّث زرادشت** (1883 ـ 1885)، و أخيرا الفقرة 4 من الفصل الأخير من كتاب **هذا هو الإنسان** (1888).

إنّ المثير في أوّل نصّ ظهرت فيه عبارة «الإنسان الأخير»، وذلك على خلاف المرات اللاحقة كلها، هو أنّ نيتشه لا يتردّد في وصف نفسه بأنّه هو نفسه الإنسان الأخير.

يقول: «الفيلسوف الأخير، هكذا أسمّي نفسي، وذلك لأنّني الإنسان الأخير. لا أحد يكلّمني سوى نفسي، وإنّ صوتي ليأتيني مثل صوت [كائن] يحتضر!. [. . .] هلاّ أزال أسمعك، يا صوتي؟ أتهمس وأنت تلعن ؟ إنّما كان على لعنتك أن تمزّق أحشاء هذا العالم! لكنّه ما يزال حيّا و لا يحدّق بي من هذه النجوم التي لا ترحم إلاّ بما هو أسطع و أبرد، إنّه يحيى أحمقا و أعمى كما لم يكن من قبلُ، و ما مات إلاّ [كائن] واحد، إنّه الإنسان.

(1) «Reden des letzten Philosophen mit sich selbst. Ein Fragment aus der Geschichte der Nachwelt. , in: *Digitale Bibliothek* Band 31: *Nietzche*, S. 932. Aussi: F. Nietzsche, *Le livre du philosophe. Etudes théorétiques*. Trad. Fr. (Paris: Flammarion, 1991) § 87, p.73.

وعلى ذلك! أنا ما زلت أسمعك، يا صوتي المحبوب! ما يزال يموت شخص ما خارج نفسي، إنّه الإنسان الأخير، في هذا العالم كله: الزفرة الأخيرة، زفرتك تموت معي، الأسف المؤجَّل! أسف! يزفر حولي، آخر البشر المتأسّفين (Wehemenschen letzten). أوديب»[1]

إنّ الإنسان الأخير ليس الإنسان العامي الذي عرفته الملة كما عرفته الحداثة، بل تجربة وجودية خاصة بالإنسان المعاصر. إنّه نمط بشريّ جديد وليس صفة ثقافية أو انثروبولوجية عادية. وذلك أنّه يظهر في لحظة معيّنة من تاريخ حضارة ما، تلك التي تكفّ فيها حضارة ما عن خلق قيمها و تأخذ في الانحطاط السري و الخفي داخل نفسها.

أمّا أوّل تشخيص لهكذا نمط بشريّ فإنّ نيتشه، ودون أن ينبس بلفظة الإنسان الأخير، قد بسطه في الفقرة 11 من **مولد التراجيديا**، وذلك في سياق استفهاماته عن سرّ موت التراجيديا فجأة في أفق الإغريق. لماذا فقد الإغريق فجأة «إيمانهم بخلودهم الخاص، ليس فقط إيمانهم بماض مثالي، بل أيضا الإيمان بمستقبل مثاليّ»[2]؟. هـهنا لمح نيتشه يونانا أخرى «يونان العجوز» (greisen Hellenthume)[3]:

«الأوان و الفطنة و الإقدام و خلوّ البال، تلك ربّات [اليونان]

---

(1) Ibid.

(2) F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (Stuttgart: Philip Reclam jun., 1993) 11, S.72 - *La naissance de la tragédie*. Trad. Fr. (Paris: Gallimard / idées, 1949) 11, p.79.

(3) Ibid.

العليا؛ أما الحالة الخامسة، حالة العبيد، فإنّها هي التي تملك الآن مقاليد السيادة، على الأقلّ من حيث الشعور. وإذا كان الآن ما يزال يجب الحديث بعامة عن «البهجة اليونانية» (griechischer Heiterkeit)، فإنّها بهجة العبيد التي لا تُسأل عن صعب و لا تطمح إلى كبير، وليس لها ماض و لا مستقبل يمكن أن تفضّله عن الحاضر»[1].

إنّه ههنا استقى نيتشه نظرته الارسطقراطية إلى انثروبولوجية المحدثين بوصفها متأسّسة على عين الانحطاط الذي أصاب الروح اليونانية في آخر عهدها. علينا أن ننتبه إلى أنّ انحطاط الإنسان الأخير ليس خطيئة أصلية فيه، بل حالة فقر روحي يُصيب أيّ حضارة شاخت. إنّ الانحطاط لدى نيتشه شيخوخة روحية لنمط بشريّ معيّن وليس وصفة نفسانية لفرد معزول. إنّه سلوك عدمي لا يظهر سدى بل لا يأتي إلاّ في حينه، أي متأخّرا.

ولكن ما دور الفلسفة عندئذ؟

ضمن كتاب إنساني، مفرط في إنسانيته، تظهر عبارة الإنسان الأخير في موضعين من الصعب قراءتهما على صعيد واحد. ففي الفقرة 177 من القسم الأول من الكتاب، والتي تحمل العنوان الرشيق التالي «ما يريد كلّ فنّ ولا يستطيع: يقول نيتشه:

«عرضُ الإنسان الأخير، يعني الأبسط و في نفس الوقت الأتمّ، ذلك أمر لم يوجد إلى حدّ الآن أيّ فنّان يكون له كفئاً»[2].

---

(1) Ibid.

(2) F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie*

بيد أنّه في الفقرة 14 من القسم الثاني من عين الكتاب، والتي تحمل هذا العنوان الشديد الدلالة «الإنسان، كوميدي العالم»، نرى إلى نيتشه كيف يقول هذا:

«ربّما تتخيّل النملة في الغابة أنّها الهدف من وجود الغابة و غايته، بنفس القوة التي نفعل بها ذلك نحن عندما نقرن في أوهامنا على نحو يوشك أن يكون بديهيا بين زوال الإنسانية و زوال الأرض: أجل، نحن ما نزال قنوعين إذا ما بقين عند هذا الحدّ و لم نهيّئ، من أجل جنازة الإنسان الأخير (Leichenfeier des letzten Menschen)، أفولا كليا للعالم و الآلهة. إنّ الفلكيّ الذي لا تشوب نزاهته شائبة إنّما لا يستطيع هو ذاته أن يشعر بالأرض من دون حياة إلاّ كما يشعر بربوة منيرة و طائرة عليها قبر الإنسانية (Grabhügel der Menschheit)»[1].

إنّ الإنسان الأخير ليس نوعا أدبيا أو أخلاقيا جديدا فحسب، بل هو حيوان يتميّز بوهم انثروبولوجي شديد الخطورة، ألا وهو المركزية الكونية. لكنّ الوجه الساخر من اهتمام نيتشه بهذا الوهم القديم الذي عاينه سبينوزا من قبلُ، هو أنّه يتصدّى له من جانبه العدمي: إنّها السذاجة الوجودية التي تجعله يقرن على نحو بديهي بين زوال

Geister. In: Werke und Briefe: Zweiter Band, S. 137. *Digitale Bibliothek Band 31:* Nietzsche, S. 4951. - *Humain trop humain II*. Trad. Fr. (Paris: Gallimard, Coll. Essais, 1968, 177, p.155. Der Darstellung des *letzten* Menschen, *das hei\beta t des einfachsten und zugleich vollsten,* war bis jetzt kein Künstler gewachsen.

(1) Ibid. *Werke und Briefe*: Zweiter Band, S. 287. *Digitale Bibliothek Band 31:* Nietzsche, S. 5101. - *Humain trop humain II.* 14, p.228.

الإنسانية وزوال الأرض كمكان من العالم. إنّ هذا الادعاء الوجودي جزء من العدة الأخلاقية للحداثة وليس موضوعة ثقافية عارضة. ولذلك فإنّ أصالة تصدّي نيتشه له تكمن في تحويله اللطيف من سلوك وجودي ساذج إلى مشكل إيكولوجي شديد الخفاء. فإنّ ربط زوال الأرض بزوال الإنسانية هو ادعاء انثروبولوجي يلهي الإنسان الأخير عن السؤال الأكثر الإلحاحا بالنسبة له، ألا وهو السؤال الإيكولوجي عن مدى صلاحية القيم التي يعتنقها لشروط بقائه كنوع حيواني بلغ مع الأفكار الحديثة إلى موقف عدمي لا يرى في ما يوجد إلاّ قابليته لأن يُملك.

في ضوء ذلك فقط يمكن أن تتحوّل عبارة «الإنسان الأخير» من لفظ شعريّ إلى مشكل سياسي. فمعجم نيتشه في استهلال حدّث زرادشت قال منتقى بعناية: إنّ الإنسان الأخير هو إنسان «الجموع» الامبراطورية التي عوّضت «الفهم» بـ«الثقافة»، ذاك الحيوان العدمي الذي لم يعد يحرّكه أيّ «هدف» أعلى، و لم يعد يلقي بشوقه إلى «ما هو أبعد من الإنسان»، من أفرغ نفسه من أيّ «فوضى»، قد تنبت فيها «نجمة راقصة»؛ إنّه من تعوّد من دهره أن «يصغّر» كلّ شيء، حتى «الأرض»، وإذا سأل «ما هو كذا؟» فهو لا يسأل إلاّ بقدر ما «يغمز» بعين كانت هزُوًا. وعلى ذلك هو إنسان «أخير» بمعنى ليس في عجلة من أمره، إنّه نبت بشريّ سوف «يعمّر طويلا» و نوعه ليس مرشّحا «للانقراض». وذلك أنّه يدّعي أنّه «اخترع السعادة»، سعادة «الاستسهال» و «الاحتساب» و «الترفيه» و «التسلية»، في حالة لا هي «فقر» و لا هي «غنى»، لا هي «قيادة» و

لا هي «طاعة»، من أجل أنّ كليهما صعب ويتطلب مؤونة أخلاقية شاقة[1].

يقول نيتشه: «هذه هي الأمارة الكونية الكبرى للعصر الحديث: أنّ الإنسان قد خسر كرامته أمام نفسه إلى حدّ لا يُصدّق»[2].

علينا أن نقرأ عبارة نيتشه بوصفها تشير إلى نمط بشريّ محدّد هو مواطن الدولة/ الأمة في لحظة معيّنة من تاريخها، ألا وهي لحظة الحروب القومية التي ستنقلب سريعا إلى حروب امبراطورية. إنّ الإنسان الأخير هو الإنسان الامبرطوري الذي عاصره نيتشه في طور انتقاله الفذّ و الرهيب من نطاق الدولة/ الأمة إلى أفق الدولة/ الامبراطورية، ومن نطاق الحروب الإتنية إلى الحروب العالمية.

بقي أن نسأل: أيّة كانطية هي تلك التي يحتاجها الإنسان الأخير؟ لو أخذنا وجهة الإجابة من نيتشه لأصبح علينا أن نعيد السؤال هكذا: كيف يمكن لهذا الإنسان الأخير أنْ يتعلّم كيف «يقذف بسهام شوقه إلى ما وراء الإنسان»[3]؟ أين يقبع «ما وراء الإنسان؟». ما وراء الإنسان يعني ههنا ما وراء الخير و الشرّ. ولكن ما هي ملامح كانطية بلا أمر قطعي و لا احترام محض للقانون الخلقي و لا إرادة خيّرة؟ كانطية نصفها عدمي، لأنّ الإنسان الأخير هو فرد امبراطوري يعيش بعد موت الإله في مدينة الجموع الكونية، أمّا نصفها الآخر فهو

---

(1) Ibid.

(2) Nietzsche, F., *La Volonté de puissance. Essai de transmutation de toutes les valeurs* (Etudes et Fragments). Traduction d'Henri Albert (Paris: Librairie Générale Française / Le Livre de Poche, 1991) p.36.

(3) Nietzsche, F., *Humain trop humain II.* 14, p.228.

استطيقي، من أجل أنّ الإنسانية لم يبق لها من مبرّر جذري لوجودها الحالي غير تحويل الحياة اليومية إلى أثر فنّي. ـ تلك هي كانطية نيتشه: الصيغة القصوى من فينومينولوجيا الإنسان الأخير.

إنّ نصوص نيتشه هي عيّنة نموذجية على وضع الفيلسوف في عصر امبراطورية الإنسان الأخير. إنّه مؤرّخ جيّد لظاهرة انفجار الدولة/ الأمة و مولد الامبراطورية في آن. إنّه بذلك آخر رومانسي و أوّل مفكّر امبراطوري. ولذلك فكانطيته ليست عادية و لا مدرسية: إنّها كانطية الإنسان الأخير. ولكن هل من طريق أخرى إلى اقتفاء أثر الإنسان الأخير بلا أيّ مسبقات أخلاقية حول من يكون؟ ذلك ما حاوله هيدغر.

3 ـ هيدغر و الاكتشاف ما بعد الميتافيزيقي لسؤال «من هو الإنسان؟» أو تأويلية الغريب

إنّ أوّل ما يلفت النظر هنا هو أنّ هيدغر أيضا قد أتى إلى صياغة سؤال «من هو الإنسان؟» في درس عن المنطق، وذلك كما حصل مع كانط حيث أنّه اهتدى أيضا إلى السؤال «ما هو الإنسان؟» في درس عن المنطق. وإذا كان قارئ الوجود و الزمان قد يعثر بلا عسر على صياغة صريحة لـ«سؤال من؟» (Frage nach dem Wer) في الفقرة 25 من الكتاب، فهو لن يصيب ههنا من السؤال الأساسي «من هو الإنسان؟» (wer ist der Mensch?) شيئا؛ فهذا السؤال لم يطرحه هيدغر في الأفق المتعالي لمشروع «الانطولوجيا الأساسية»، حيث يتعلّق الأمر بالبحث عن ملامح «هرمينوطيقا الدازين» من جهة ما هي متقوّمة بإشكالية الزمانية، ـ بل هو سؤال لم يأت إليه إلاّ في درس

صيف 1934 وضمن درس عنوانه مثير، ألا وهو **المنطق من حيث هو السؤال عن ماهية اللغة** (Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache)[1]، وهو لم يُنشر إلاّ سنة 1998 و لم يُترجم إلى الفرنسية إلى حدّ الآن. إنّ الجديد هو أنّ هذا السؤال عن ماهية اللغة لم يعد سؤالا كيانويا (existenzial) عن الكلام، أي يبحث في معنى اللغة من جهة ما هي أفق انفتاح العالم في الكلام العياني (faktisch) الذي من شأن موجود قُدّت هُويّته من العناية بالنفس بوصفها زمانا، ـ بل في فسحة تاريخ الوجود من حيث هو تاريخ الهوهو، مأخوذا هنا في معنى تاريخ حقيقة الوجود، الذي تعاقبت محاولات الفلاسفة منذ أفلاطون إلى نيتشه لاختلاس النظر إلى وجهه التاريخاني الذي لا ينجلي إلاّ بقدر ما يحتجب. فالكوجيطو الحديث مثلا ليس انجلاء لماهية الإنسان إلاّ بقدر ما هو علامة حاسمة على تمنّع هذه الماهية عن أن تهب نفسها في لغة غير لغة الوجود الذي بها تخفّى.

---

(1) M. Heidegger, *Logik als Sprache nach dem Wesen der Sprache.* Gasamtausgabe Band 38 (Frankfurt Am Main: Vittorio klostermann, 1998).

ـ يتكوّن درس صيف 1934 المنطق من حيث هو سؤال عن ماهية اللغة من مقدمة (في بناء المنطق و مصدره و دلالته وزعزعته الضرورية) و قسمين؛ القسم الأول (السؤال عن ماهية اللغة بوصفه سؤالا أساسيا و سؤالا هاديا لكل منطق)، يضمّ ثلاثة فصول (السؤال عن ماهية اللغة / السؤال عن ماهية الإنسان؟ / السؤال عن ماهية التاريخ)؛ أمّا القسم الثاني (الزمان الأصلي بوصفه أرضيةَ كلّ الأسئلة التي طُرحت إلى حدّ الآن و استئناف سلسلة الأسئلة في وجهة مقلوبة)، فهو يحتوي أيضا على ثلاثة فصول (تاريخية الإنسان مجرَّبةً انطلاقا من علاقة محوَّلة مع الزمان / في تجربة ماهية الإنسان انطلاقا من مقدوره / الوجودُ ـ الإنسان Menschsein واللغة).

ولكن كيف أتى هيدغر إلى صياغة سؤال «من هو الإنسان؟» و ما هي دلالته؟

يقول هيدغر: «إنّ السؤال عن ماهية اللغة قد توسّع دون قصد إلى السؤال «ما هو الإنسان؟». بيد أنّه إنّما الآن تبدأ الصعوبة التي اصطدمنا بها بعدُ عند السؤال التمهيدي. إنّ اللغة بلا ريب ليست معلّقة الآن في الهواء، بل هي تابعة لوجود الإنسان. ولكن إلى أيّ قِبلة ينتمي الإنسان؟ أين ينتصب الإنسان في جملة الوجود؟»[1].

ما هي الصعوبة التي يشير إليها هيدغر؟ ـ إنّها الصعوبة التي تحفّ سلفا بكل سؤال يُصاغ في شكل «ما هو؟» (was ist?) أو «سؤال الماهية» (die Wesensfrage)، ويعني بذلك كون «كلّ سؤال ماهية إنّما له طابع السؤال السابق [إلى الطرح] (Vorfrage)»[2] (أو السؤال الأوّلي أو السؤال القبلي بالمعنى الزماني)، والحال أنّ «السؤال السابق [إلى الطرح] حمّال لمعان ثلاثة: 1 ـ أنّه يسأل عمّا هو في المقدمة (nach vorne)؛ 2 ـ أنّه يسائل عمّا يخرج من (hervor) التركيبة الأساس؛ 3 ـ أنّه يسبق (geht vorher). [. .] و ليس التفلسف شيئا آخر غير الوجود المستمرّ على طريق هذا الحقل السابق للأسئلة

(1) M. Heidegger, *Logic als Sprache nach dem Wesen des Sprache*. Ibid. S. 29. «Die Frage nach dem Wesen der Sprache hat sich unversehens erweitert zur Frage: «Was ist der Mensch?». Allein, jetzt beginnt dieselbe Schwierigkeit, auf die wir schon bei der Vorfrage gestossen en sind. Die Sprache zwar hängt jetzt nicht in der Luft, soudern ist dem Sein des Menschen zugehörig. Aber wohin gehört der Mensch? Wo steht der Mensch im Ganzen des Seins?».

(2) Ibid. p.19 «Jede Wesensfrage hat den Charakter einer Vorfrage».

السابقة»[1]. وذلك يعني لدى هيدغر أنّ سؤال الماهية مدعوّ سلفا إلى أن يكون «سؤالا سابقا»، في معنى أنّه «يفتتح ميدانا» فيه ينكشف المسؤول عنه و «يسائل باتجاه (hervorfragt) الملامح الأولى» لتعيّنه و «يتقدّم (vorausgeht) كل تسآل متعيّن» عنه[2].

وإذا أخذنا «اللغة» ميدانا للسؤال على عادة متفلسفة العصر، توضّح أنّ اللغة لا وجود لها من حيث العيان إلاّ حيثما يكون متكلّمون. إنّ كلّ لغة لا قوام لها إلاّ حيثما ثمة «حديث» (ein Gespräch) [3]، عنده يأتي الإنسان إلى نفسه. «إنّ وجود الإنسان إنّما ينطوي في نفسه على وجود اللغة»[4]. هذا النحو من الاستشكال قاد هيدغر رأسا إلى ردّ الصعوبة التي تحفّ بالسؤال الكانطي «ما هو الإنسان؟» إلى وطأة الترجمة الرومانية للتعريف اليوناني للإنسان بوصفه ανθρωποξ ξωον λογον εχον بعبارة Homo est animal rationale. هذا النقل للمشكل من موضع «اللغة» / Λογος إلى مقولة «العقل» / ratio هو الانزياح الروماني من المعنى العياني للإنسان بوصفه «الحيوان القادر على الكلام» إلى معناه النظري بوصفه «حيوانا عاقلا».

إنّ طرافة هيدغر تكمن هنا في إبراز الدور الذي يختفي في

---

(1) Ibid. p.20. «Die Vorfrage hat also dreifachen Sinn: 1. Sie fragt nach vorne. 2. Sie fragt das Grundgefüge hervor. 3. Sie geht vorher. [..] Philosophieren ist nichts anderes als ständiges Unterwegssein in diesem Vorfeld der Vorfragen».

(2) ibid. p.22.

(3) p.24.

(4) p.25. «Das Sein des Menschen fasst in sich das Sein der Sprache».

السؤال عن الإنسان: «أنّنا لا نعثر على اللغة إلاّ وهي متعيّنة انطلاقا من ماهية الإنسان ـ وأنّنا من ثمّ لا نعثر على ماهية الإنسان إلاّ انطلاقا من اللغة. إنّنا نوجد ههنا ضمن منطقة حركة الدور»[1]. هذا الدور ليس حاجزا يمكن إزالته، بل هو نمط من «الدوار» (ein Wirbel) الأصيل الذي هو ما يميّز التفلسف عن العمل العلمي[2]. ربّ دوار لا مخرج منه إلاّ بقدر ما نفلح في العثور على «الوضع الصحيح للسؤال السابق»، وهو ما يستجمعه هيدغر في ضرورة الانتقال من عادة «سؤال ماذا؟» (die Wasfrage) . إلى نمط مستحدث من السؤال هو «سؤال من؟» (die Werfrage) [3]. ولكن بأيّ وجه قد يتسنّى لنا الاستغناء عن سؤال ما هو؟ إلى أيّ مدى يمكن أن نتفلسف بلا أيّ تعيين ماهوي للمفكَّر فيه؟

إنّ سؤال «ما هو الإنسان؟ (*was* ist der Mensch?)» إنّما يتناول الإنسان كما يتناول «شيئا» (ein Ding) أو موجودا «قائما» (Vorhandenes) [4] يبحث عن خصائصه؛ وذلك يعني على طريقة العلوم بحثا عن صورة الإنسان النظري الذي بناه العصر الكلاسيكي. إنّ علينا أن نسأل: هل يستغرق سؤالُ ما هو؟ دلالةَ السؤال الفلسفي بعامة؟

(1) p.31. «Wir finden die Sprache erst aus dem Wesen des Menschen bestimmt - und dann das Wesen des Menschen wiederum aus der Sprache. Wir sind hier in der eigentümlichen Lage der Kreisbewegung».

(2) Ibid. p.32.

(3) Ibid. p.33 sq.

(4) Ibid. p.32-33.

قد يمكن مثلا أن نستعيض عنه بسؤال آخر. فبدلا من سؤال «ما هو الإنسان؟» (was ist der Mensch?) يمكننا أن نقول «كيف هو الإنسان؟» (wie ist der Mensch?)، أي على أيّ جهة من الوجود هو؟ لكنّ هيدغر سرعان ما ينبّهنا إلى أنّ سؤال «كيف هو؟» إنّما يظلّ «موجّها من جديد» (zurückleitet) قِبلةَ السؤال «ما هو؟»، وذلك يعني «أنّ سؤال الكيف (die Wiefrage) لا يُعفينا من [سؤال] الما [هو]»[1].

يقول هيدغر: «إنّه لن يبقى أيُّ إمكان آخر لطرح سؤال الماهية عن الإنسان، طالما نحن لم نستبصر بأيّ وجه أنّ هذا السؤال إنّما هو بالنسبة إلى الإنسان سؤال يخطئ مرماه (eine Fehlfrage)»[2].

لماذا؟ ـ لأنّ سؤال ما هو؟ إنّما يتعلّق بما هو «غريب» (das Befremdende) وهو يُقاس بمدى فلاحنا في الإشارة إلى «غرابة» (die Befremdlichkeit) المسؤول عنه؛ والحال أنّه فيما يخصّ الإنسان

«نحن لا نسأل ماذا (was) هو دون تعيين، بل مَنْ (*wer*) يكون هو. نحن لا نسائل و لا نكابد الإنسان في ميدان كذا (So) أو ماذا (Was)، بل في ميدان فلان (*Der* und *Der*)، والذين و الـ نحن (des *Wir*).

إنّ سؤال الماهية هو سؤال سابق. وإنّ السؤال السابق الأصيل و الملائم ليس سؤال ماذا (die *Was*frage)، بل سؤال من (die

---

(1) Ibid. p.34. «Die Wiefrage entbindet uns nicht von dem Was».

(2) Ibid. «Es bleibt so lange keine andere Möglichkeit, die Wesensfrage nach dem Menschen zu stellen, solange wir nicht einsehen, inwiefern diese Frage in bezug auf den Menschen eine Fehlfrage ist».

*Wer*frage) . ونحن لا نسأل «ما هو الإنسان؟»، بل «مَنْ هو الإنسان؟». قد يظهر أنّ ذلك مجرّد شأن لغوي، وعلى ذلك فإنّه قد أُعطِيَ للجواب بهكذا طرح للإشكال وجهةً معيّنة جدّا»[1].

ما هي الوجهة التي يلمّح إليها هيدغر؟ ـ إنّ أوّل علامة على هكذا وجهة هي صيغ الخطاب اليومي بوصفها صيغ الإجابة العيانية عمّن نكون مثل «أنا» أو «أنت» أو «نحن».

يقول هيدغر: «من تكون أنت؟ من تكون أنت نفسك؟ من أكون أنا نفسي؟ من نكون نحن أنفسنا؟ إنّ سؤال من؟ إنّما يتسدّد ضمن ميدان هذا الموجود الذي هو في كل مرة نفس ما (ein Selbst). ونحن يمكننا الآنَ أن نحدّد الجواب على السؤال السابق هكذا: إنّ الإنسان هو نفس ما.

وأنّى لنا أن نعرف ماذا يكون نفسٌ ما. ههنا يعوزنا المفهوم تماما. أجل نحن نستشعر بلا ريب، وإنْ على نحو غير واضح على الجملة، معنى معيّنا. فنحن نفهم ماذا يعني **نحن أنفسنا** (Wir selbst)، **أنت نفسك**، **أنا نفسي**. ولكنّ تعيين الماهية إنّما يتطلّب المفهومَ دائما. وهكذا فإنّ الجواب لا يبلغ ما هو غريب إلاّ مؤقتا. [. .]

---

(1) Ibid. «Wir fragen nicht unbestimmt, was, sondern wer er sie. Wir erfragen und erfahren den Menschen nicht im Bereich des So oder Was, sondern im Bereich des Der und Der, der Die und Die, der Wir.

Die Wesensfrage ist eine Vorfrage. Die echte und angemessene Vorfrage ist nicht die Wasfrage, sondern die Werfrage. Wir fragen nicht "Was ist der Mensch?", sondern "Wer ist der Mensch?". Dies scheint eine bloße Wortangelegenheit zu sein, und doch ist mit dieser Fragestellung der Antwort schon eine ganz bestimmte Richtung gegeben».

بيد أنّ الغريب لا يكمن في كوننا لا نملك عن النفس (vom Selbst) أيّ تعريف، بل أنّنا عند تسآلنا قد عدلنا عن وجهتنا مرّتين. فنحن قد ضبطنا الوجهة على الحقيقة من حيث أنّنا لم نعد نسأل «ماذا» بل نسأل «من؟». إنّ الإجابة «هو نفسه» (er selbst) هي **صحيحة** (*richtig*)، من جهة ما نخبر عمّا قد وهب نفسه لنا ضمن وجهة السؤال. لكنّها **غير حقيقية** (*unwahr*)، من قِبل أنّها تحجب عنّا، ما يوجد مقرّرا فيها على نحو أصيل. وضمن العلوم بعامة ما أكثر ما نعرف كيف نقول **الصحيح** (*Richtiges*)، أمّا عن **الحقّ** (*Wahres*) فما نقول جدٌّ قليل»[1].

إنّ مكمن الصعوبة هنا هو أنّ السائل و المسؤول عنه واحد و هوهو. فمن حيث ما نسأل عن الإنسان بوصفه «هُو نفسه» ما، نحن نسأل عن أنفسنا. «نحن أنفسنا همُ المسجوَبون (*wir selbst* sind die Befragten). ومتى ما سأل السائل عمّن يكون الإنسان من جهة ما هو نفسٌ، فإنّه هو ذاته إنّما يصير هو المستخبَر عنه»[2]. وهكذا فإنّ الصيغة لم تعد «ما هو الإنسان؟» و لا حتى «من هو الإنسان؟»، بل «من نحن أنفسنا؟ (Wer sind wir selbst?)[3]. إنّ سؤال «من؟» هنا حاسم: فنحن قد نطمع في معرفة «النفس» من خلال سؤال «ما هو النفس؟» (was ist das Selbst?) ولكنّ هذا السؤال لا يغطّي إلاّ جانبا فقط من مساحة السؤال عن الإنسان، بمعنى هو سؤال «صحيح» في جهة فقط من وجهة السؤال لكنّه سؤال ليس من «الحقّ» في شيء. إنّه

---

(1) Ibid. p.35.

(2) Ibid. p.36.

(3) Ibid.

لا يساعدنا على أن نفهم معنى الإجابة «إنّ الإنسان هو نفسه» أو «إنّ الإنسان هو نفسٌ ما».

إنّه أمام هذه الصعوبة عينها ينحسر التصوّر الحديث للإنسان بوصفه «ذاتا» (Subjekt)، وذلك سواء أأخذناه بوصفه «أنا»، أو «شيئا مفكّرا» أو «وعيا» أو «عقلا محضا» أو «روحا» أو «مفهوما». ـ أجل، إنّ شرط الإجابة عن سؤال «ما هو» بواسطة «المفهوم» هو ما أصابه هنا اهتزاز حاسم. فالمشكل لا يكمن في أنّ «ماهية» الإنسان ليس «التفكير»، بل في أنّ سؤال «ما هو؟» ليس هو المقام الأصيل للسؤال عن هذا الإنسان. إنّه سؤال «صحيح» على طريقة العلوم، لكنّه لا يغطي غير مساحة فقط من إمكانية السؤال. ولكن ما هي الجهة التي ينحسر دونها سؤال «ما هو؟»؟

إنّ هذه الجهة هي ما نتوفّر عليه بعدُ من «فهم سابق» (ein Vorständnis) لأنفسنا، فهمٍ «غير مفهومي» (unbegrifflich) و «سابق على المفهومي» (vorbegrifflich)، هو لا يعدو أن يكون شيئا آخر غير «أنفسنا». وهكذا يتبيّن «أنّ الإجابة إنّ الإنسان هو نفسٌ ما إنّما تنكشف لنا بوصفها سؤالا يستمدّ الوجهة منّا نحن أنفسنا»[1]، وليس من جهاز نظري يقبع ضمن وضعية ايبستيمولوجية ما. إنّ النتيجة الخطيرة هنا هي أنّ «الأنا» الحديث ليس هو مصدر تعيين دلالة «أنفسنا» بل الأمر بعين الضد، وذلك أنّ الأنا ليس «أنا ـ نفسي» فحسب، بل «أنت نفسك» و «نحن أنفسنا» أيضا[2]. وهكذا نحن لا

(1) Ibid. p.37.

(2) Ibid. p.38.

نوجّه السؤال عن الإنسان قبلةَ الأنا إلاّ بقدر ما «نخطئ السبيل إلى السؤال عن ماهية النفس» وبعبارة حادة: «ليس الإنسان هو نفسه من أجل آنّه أنا، بل الأمر يُعكَس: إنّه لا يمكن أن يكون أنا إلاّ من أجل آنّه في ماهيته هو نفسه»[1].

إنّ ذلك يعني أنّ «هُويتنا» (Selbstheit) سابقة على «أنائيتنا» (Ichhaftigkeit)، وبخاصة من أجل أنّ «الهُو نفسه» ليس «تعيينا مميّزا للأنا» بل الأنا هو، إلى جانب «الأنت» و«النحن» و«الأنتم»، هو هو دلالة «منْ» الإنسانية. إنّ «منْ» هي «أنا و أنت و نحن و أنتم بوجه خاص و على نحو أصلي تماما»[2]، وذلك يعني أنّ «طابع الهو نفسه يقبع ما وراء و قبل كل أنا وأنت و نحن و أنتم. كيف ذلك، يبقى ذلك هو السؤال»[3].

ولكن هل يعني ذلك أنّ «الهُوية» انزلاق في «مجرّد الأكثرية» (die bloße Mehrzahl)؟ ـ لا كثرة من «الأناوات» و لا «مجموع الأنتاوات» قد تكفي لأن نكون «نحن أنفسنا»[4]. إنّ ما يجعلنا نحن أنفسنا هو حسب هيدغر ضرب من «الانتماء معاً» (die Zusammengehörigkeit)[5] الذي يجدر بنا السؤال عنه. فما الذي يمكّن «أنا» من أن يكون «أنت» إذا لم يكن هذا الأنا يتوفّر سلفا على

---

(1) Ibid. p.40. «Der Mensch ist nicht ein Selbst, weil er ein Ich ist, sondern umgekehrt: Er kann nur ein Ich sein, weil er im Wesen ein Selbst ist».

(2) Ibid.

(3) Ibid. p.43.

(4) Ibid.

(5) Ibid. p.41.

«انتماء ماهوي إلى الآخر» (wesenhaften Zugehörigkeit zum anderen)[1]؟ ولكن هل ظفرنا بذلك على تعريف كاف لمعنى «الهو نفسه»؟

يقول هيدغر: «لماذا لم نعط أيّ تعريف للهُو نفسه؟ لماذا نحن نتردّد؟ [ثمّ يجيب] ـ من أجل أنّنا بمحاولة تعريف الهُو نفسه و ماهيته، نحن نحشره في جهاز مفهومي و في منطق هو عنه غريب تماما»[2]

ذلك الجهاز هو طريقة الفلسفة الحديثة في الاستعاضة عن السؤال «ما هو الإنسان؟» بالسؤال «ما هو الأنا بعامة؟»، و «الحال أنّه يجب علينا أن نسأل عنّا نحن أنفسنا، عن ماهيتنا التي تخصّنا»[3]. هذا «الإخطاء للسؤال» (das Fehlfragen) كامن في «تاريخ السؤال عن ماهية الإنسان»، وليس خطأ منهجيا؛ إنّه يحدث ضرورةً لأنّه ناتج عن «نزوع الإنسان إلى التيه ضمن هذا السؤال عن مسألة منْ» (von der Werfrage abzuirren)[4]. إنّه تيه عن مدينة المنْ من فرط تولية وجوهنا قبلة مدينة الماذا، وهو ما يفسّر «أنّنا منذ أوّل أمرنا و على الأغلب نحن لسنا عند أنفسنا، نحن نتسكّع ضمن فقدان لأنفسنا و

(1) Ibid. p.44.

(2) Ibid. p.44. «Warum geben wir also keine Definition des Selbst? Warum zögern wir? Weil wir schon mit dem Versuch, das Selbst und sein Wesen zu definieren, es in eine Begrifflichkeit und Logik, die ihm ganz und gar fremd ist».

(3) Ibid. p.46. «Wir sollen dagegen nach uns selbst, nach unserem eigenen Wesen fragen».

(4) Ibid. p.48-49.

نسيان لأنفسنا. وإنّه لذلك يكون السؤال عن الهُو نفسه بالنسبة لنا سؤالا غير مألوف، شاقا و موحشا»[1].

هل أنتج هيدغر أكثر من تأويلية الهُو الغريب الذي يعبرنا و لا نراه ؟ إنّ «منْ؟» التي تخصّنا هي «منْ» لم تعد تستطيع أن تكون قومية و لا ثقافية؛ إنّها مفتوحة سلفا على «تيه» ما بعد إنساني، يقتضيه السؤال «ما هو؟» لكنّه لا يفي به في كل مرة. إنّ «منْ» الجديدة هي «منْ» الإنسان الأخير، ذاك الفرد الامبراطوري الذي فارق نطاق الدولة/ الأمة لكنّه لم ينجح في اكتشاف «العالم». إنّ مواطنته لنفسه لم تصبح بعدُ مواطنة عالمية إلاّ كمثال أعلى صار ينوء بكلكله أكثر من أيّ وقت.

خاتمة ـ السؤال الحديث عن الإنسان: من الدور الانثروبولوجي إلى الدور التاويلي أو سديميّة الإنسان الأخير

علينا أن نسأل: ما هو المكسب النظري من استبدال السؤال «ما هو الأنا بعامة» بالسؤال «من نحن أنفسنا؟»؟ ـ يفترض هيدغر أنّنا بالسؤال «من نحن أنفسنا؟» نحن «نتفادى وضع الأنا و الهو نفسه على صعيد واحد (Gleichsetzung)»[2]، لكنّ ذلك لا يعني أنّ «النحن» تمتلك أيّة «أوّلية» (ein Vorrang) على «الأنا» في تخريج ماهية الإنسان[3]، ومن ثمّ أنّ علينا الإقرار بأنّ فهم السؤال «من هو

---

(1) Ibid. p.49. «..daβ wir zunächst und zumeist nicht bei uns selbst sind, uns in Selbstverlorenheit und Selbstvergessenheit herumtreiben. Deshalb ist uns die Frage nach dem Selbst unvertraut, mühselig, unheimlich».

(2) Ibid. p.50.

(3) Ibid. p.51.

الإنسان؟» في صيغة «النحن» هو موقف يدلّ أنّه «حول تعيين النفس الذي من شأن الهو نفسه لم يُحسم أيّ شيء بعدُ»[1]. إنّ خاصية السؤال «من نحن أنفسنا؟» هو كونه لا يقبل أن «يُجرَّب» من دون أن يسبقه «توجّه قاهر قِبلة أنفسنا (eine unentrinnbare Einschlagsrichtung auf uns selbst)، ومن ثمّ أنّه من نوع بحيث «أنّه بحسب من نكون نحن أنفسنا في كل مرة، يكون السؤال أكثر أو أقلّ قبولا لأنْ يُسأل»[2].

بيد أنّه ثمّة خطر ما يلبث أن يهدّد معنى «النحن» التي نبني عليها السؤال «من نحن أنفسنا؟»: إنّه فهمها بوصفها «نحن» جغرافية لها ملامح الهُنا و الآن، نعني صيغة الانتماء في سجلّ الدولة ـ الأمّة. إنّ هذا الفهم على «صحّته» (richtig) [3] هو لا يعيّن بأيّ وجه يكون السؤال «من نحن أنفسنا؟» متأسّسا ضمن «طريقة وجود الهو نفسه الذي يخصّنا في كل مرة (jeweiligen Art und Weise unseres Selbstseins)»[4]. إنّ هذه النحن الجغرافية لا تعدو أن تكون بذلك نمطا قاهرا من «ضياع النفس (Selbstverloreheit) الذي هو ليس تنحية للهو نفسه جانبا، بل هو يضمّن علاقةً جدُّ معيّنة مع الهو نفسه. فالإنسان يبقى أيضا إبّان فقدان النفس عند ذات نفسه و عند ماهيته، لكنّه الآن قد انحطّ في اللاّماهية التي من شأن ماهيته»[5].

---

(1) Ibid. p.52.

(2) Ibid. p.52. «..ist das Fragen solcher Art, daβ, je nachdem, wer wir selbst sind, die Frage fragbarer oder weniger fragbar wird».

(3) Ibid. p.54.

(4) Ibid. p.55.

(5) Ibid. p.55. «...[I]n einer Selbstverlorenheit, die nicht ein Wegstellen des

كذا الفلسفة لا تطال من معنى الإنسان إلاّ بقدر ما يدخل العقل المعاصر في دوار. إنّ الخط الذي ينكسر من كانط إلى هيدغر قد يخفي انكسارا أعمق. إنّه الخروج من دور إلى آخر: من الدور الانثروبولوجي الذي يحفّ بالسؤال «ما هو الإنسان؟» إلى الدور التأويلي الذي يلوّح في ثنايا السؤال «من هو الإنسان؟». إنّ سؤال «ما هو؟» الإنسان قد وقف على أنّه مخترق بازدواجية لا مخرج منها: إنّ الإنسان ذات و موضوع في آن، بحيث هو لا يعرف ما هو امبريقي فيه إلاّ بقدر ما ينشئه إنشاء بواسطة البنية المتعالية لعقله. كذلك فإنّ سؤال «من هو؟» قد تبيّن في النهاية أنّه سؤال يدور على نفسه لأنّ المسؤول عنه هو السائل، ومن ثمّ فإنّ جوابه عن معنى نفسه هو جزء منه و هو هو شرط السؤال عنه و أداته في آن.

هل يعني ذلك أنّ الإنسان كائن يستعصي على الفلسفة أصلا؟ أم أنّ طريقتنا في السؤال إلى حدّ الآن هي العائق الخفي أمام إمكانية فهمنا له؟

إنّ الراهن يدعونا إلى إعادة النظر في علاقتنا بمشكل الإنسان أكثر من أيّ وقت مضى. أجل، إنّ الإنسان هو، كما فسّر كانط، «موضوع»، لكنّ إنشاء هذا الموضوع ليس متعاليا بل هو اليوم وراثي؛ إنّ الإنسان قد فهم آخر الأمر أنّه «جينوم»[1]، خريطة وراثية و ليس

Selbst ist, sondern ein ganz bestimmtes Verhältnis zum Selbst einschlieβt. Der Mensch bleibt auch in der Selbstverlorenheit bei sich selbst und bei seinem Wesen, nur ist er jetzt in das Unwesen seines Wesens verfallen».

(1) را: دانيال كيفلس و ليرُوي هود، الشفرة الوراثية للإنسان. القضايا العلمية و الاجتماعية لمشروع الجينوم البشري. ترجمة د. أحد مستجير. سلسلة عالم المعرفة، عدد 217، يناير / كانون الثاني 1997.

ذاتا متعالية. ولذلك فإنّ السؤال «من نحن؟» لم يسقط بل أخذ فقط وجهة أخرى علينا التأهّل لها والتدرّب على اقتفائها. إنّ الدور القادم في السؤال عن الإنسان وراثي و أيكولوجي. ـ ولكن ما العلاقة بين «الجينوم» و الامبراطورية؟

إنّه ليس ألطف أمارة و لا أقوى حجة على الطابع الامبراطوري للإنسان الأخير مثل طابعه الوراثي و الإيكولوجي: إنّه ليس سوى سلسلة من الكروموزومات نجحت في التجمّع و العمل في أفق متوالية من الأماكن و المساحات التي ليست وطنا لأحد. لقد أصبح الإنسان فجأة حمضا نوويا يُبحث عنه تحت الأنقاض في البقايا الحيوانية التي تفوح من شوارع الحروب الامبراطورية. وليس ردّ الإنسان إلى مجرّد حمض نووي سوى الافتراض النهائيّ بأنّه كائن امبراطوري، في معنى أنّه حيوان أرضي ليست صفاته العرقية أو الثقافية أو العقدية غير أعراض مؤقتة و سطحية على ما يفترض أنّه هويته. إنّ العصر الامبراطوري غير هَوَوِي بلا رجعة.

بيد أنّ ذلك يعني أنّ مقولات الأنا و الوعي و الذات و جهاز البداهة و التعالي و اليقين التي أقام عليها المحدثون مفهوم الإنسان قد أصابها خلل لا يُعاد له سبك. إنّ الإنسان الأخير سديميّ بلا رجعة. ولذلك هو مشكل امبراطوري و وراثي و إيكولوجي، وليس أمة أو ملة إلاّ عرضا أومجازا ثقيلا آن الأوان لوضعه عن أكتافنا لبعض الوقت. ماذا هيّأنا من أنفسنا لهكذا مهمة؟

الفصل الثاني

الفيلسوف و الامبراطورية

هيدغر ورعاية الوجود في عصر الديجتال

مدخل إلى قراءة سياسية

«طلبت المستقرّ بكلّ أرض فلم أرَ لي بأرض مستقرّا»

أبو العتاهية

«في القلق يكون المرء «بلا ـ وطن» (unheimlich). وإنّ في ذلك لأوّل تعبير عن اللاّتعيّن الأصيل الذي لدنه يجد الدّازين نفسه في القلق: اللاشيء ولا ـ مكان. [..] لكنّ القلق هو على العكس من ذلك ما يستردّ الدّازين من انهماكه المنحطّ داخل «العالم». فتنهار المألوفيّة اليوميّة في نفسها. إنّ الدّازين مفرَّد، لكنّه مفرَّد بوصفه وجودا ـ في ـ العالم»

هيدغر

«υψιπολις απολις» ـ أعلى من في المدينة بلا مدينة»، وبترجمة هيدغر «يشرف على المُوقع، مقصياً من الموقع»

سوفوكليس

«حين نفهم الوجود و الزمان، ليس «فقط» بوصفه انطولوجيا في الكيان، بل أيضا بوصفه [نحوا من] علم النفس الاجتماعي المشفَّر للحداثة، نحن نكتشف [عندئذ] علاقات بنيوية تفتح على أكبر الآفاق».

سلوتردايك

تقديم: الفيلسوف من «اللاّ ـ وطن» (die Unheimlichkeit) إلى «مدينة» الوجود

إنّ غرضنا في هذا الكلام على نظر هيدغر في الوطن هو امتحان التساؤل التالي: إلى أيّ مدى يمكن القول اليومَ عن فيلسوف ما إنّه «وطنيّ» (*patriote*)؟ هل ثمّة «وطنيّة» (patriotisme) فلسفية في عصر الامبراطورية الرقمية للعالم التي تسنّها أمريكا؟ ومن ثمّ: إلى أيّ مدى يمكن التفكير في تبرير فلسفي جذري لظاهرة «المقاومة» الامبراطورية المضادة متأوّلة بوصفها تعبيرا عن حسّ مدنيّ كلّي؟

إنّنا كثيرا ما حصرنا علاقة الفيلسوف بالمدينة في صورة الفيلسوف ـ المشرّع الكلّي، ومن ثمّ في تقليد البحث اليوناني عن أفضل شكل للحكم، وهو موقف لم يتغيّر في جوهره مع الفصل الحديث بين السياسة و الأخلاق و الانصراف المنهجي إلى البناء الحقوقي لمعنى السيادة الذي به تتقوّم الدولة ـ الأمة. إنّ أسئلتنا عن «المدينة» كيفما تقوّلناها (État, imperium, civitas, nes publica, polis) إنّما تنبع من حاجة التفكير في شكل الحكم، ولا ضرّ إن كان المتعلّق هو التنبيه على سبيل «المدينة الفاضلة»، كما عمل الفلاسفة من أفلاطون إلى الفارابي، أو التشخيص التاريخي لأنماط «الحكومية» (gouvernementalité) و آلاتها و خططها كما تحدث في مدن الزمان، مثلما نرى إلى ذلك من ابن خلدون إلى هابرماس. إنّ ما لا نفرغ للبحث فيه هو هذا: وفق أيّ حسّ مدنيّ يُقيم الفيلسوف في مدينة زمانه؟ كيف ينتمي الفيلسوف إلى المدينة؟ وبخاصة اليومَ: أيّ وطن هو وطن الفيلسوف في هذا العصر الامبراطوري الجديد الذي زُجّت فيه الإنسانية الحالية دفعةً واحدة و بصلاحية حقوقية غير مسبوقة؟

لنقرّ بأنّه لا وجود لمدينة لا تتأسّس على معنى الانتماء. كما أنّه ليس ثمّة معنى للانتماء إلاّ من طريق السؤال «منْ؟» (la question qui?) بعامة. وهكذا علينا أن نسأل: على أيّ ضرب من «الانتماء» يؤسّس الفيلسوف مُقامه في مدن الزمان؟ وبعبارة أكثر حدة: إذا كانت مدن الزمان ليست إذا تصُفّحت شيئا آخر غير الجماعات القومية في كل عصر، فإنّ أوكد الأسئلة ليس ما هي مدينة الفيلسوف؟ بل: كيف «يمدُنُ» الفيلسوف؟ (من مَدَن يمدُن بالمكان أقام به، وهو فعلٌ ممات، وعلينا أن نسأل لماذا). بمعنى: بأيّ وجه ينتمي الفيلسوف إلى مدن الزمان؟

إنّ طرافة هيدغر هو كونه قد احتمل هكذا صعوبة من طريق استشكالين غير مسبوقين. أوّلا في **الوجود و الزمان**[1]، متى قُرِئَ على نحو سياسي[2] ـ في معنى عبارة نيتشه «السياسة الكبرى» (groẞe Politik)[3]، وليس على نحو مدرسي يعزل هيدغر عن حدوسه المدنية ـ من طريق الإعلان الصريح بأنّ حياتنا العمومية هي مسرح

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit*. 17. Aufl. (Tübingen: Niemeyer, 1993). *Être et temps*. Traduction nouvelle et intégrale par Emmanuel Martineau (Paris: Authentica, 1985).

(2) يقول سلوتردايك: «حين نفهم الوجود و الزمان، ليس «فقط» بوصفه انطولوجيا في الكيان، بل أيضا بوصفه [نحوا من] علم النفس الاجتماعي المشفَّر للحداثة، نحن نكتشف [عندئذ] علاقات بنيوية تفتح على أكبر الآفاق». را:

Cf. P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique* (1983). Trd. Fr. Christian Bourgeois éditeur, 1987) p.263.

(3) F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal. Jenseits von Gut und Böse*. Collection bilingue. Trad. De G. Bianquis (Paris: Aubier, 1978) § 241, p.306.

للشعور بالوحشة أو «اللاّوطن» (die Unheimlichkeit)[1]. وثانيا في دروس ما بعد المنعرج، من طريق السؤال «من نحن أنفسنا؟»، والذي قاده إلى الإعلان بأنّ معنى «أنفسنا» لا يمكن أن يتأسّس إلاّ على «الانتماء معاً» (Zusammengehörigkeit) إلى «الاقتدار» الثاوي في إرادة «شعب» ما[2]، حيث تكون «المدينة» «موقعا» جوهريا للصداقة مع أنفسنا ومقاما لرعاية وجودنا في التاريخ وليس مجرّد شأن سياسي[3].

إنّ رأس الأمر في هذا المبحث هو المشاركة في قراءة ما بعد حديثة لنصوص هيدغر تكفّ عن استعمالها الاستطيقي و الخطبيّ، و تحوّلها إلى أداة تفكير جذرية في الوضعية ما بعد التاريخية للإنسانية الحالية. ربّ قراءة وجدنا أنّ مفكّرين مثل بيتر سلوتردايك ودريدا و رورتي و نغري قد شرّعوا لها بعدُ و امتحنوها بطرق مختلفة. وإنّما يقودنا هكذا سؤال: كيف نقرأ هيدغر في ضوء العصر الامبراطوري الذي بدت أوّل ملامحه في بداية انهيار نموذج الدولة ـ الأمة و انحسارِ مشروعية السرديات الكبرى للحداثة؟

إنّ مقام الفعل البشري الجديد ليس «مدينة» اللوغوس اليونانية و لا مدينة «الملة» اللاهوتية و لا مدينة «الدولة» الحقوقية الحديثة. إنّ هذا المقام هو «العالم» متى أُخذ مأخذا مدنيا جذريا بما هو اليومَ، كما سمّاه انطونيو نغري و ميشال هاردت بحق، عالم

---

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit. Être et Temps*, op. cit. 40.

(2) M. Heidegger, *Logik als Sprache nach dem Wesen der Sprache*. Gasamtausgabe Band 38 (Frankfurt Am Main: Vittorio klostermann, 1998), p.57.

(3) M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique* (Paris: Gallimard, 1967) p.159.

«الامبراطورية»[1]. الامبراطورية هي شكل جديد من العالم و الوجود في العالم راهنا هو وجود في الامبراطورية.

إنّ الامبراطورية «شكل عالمي جديد من السيادة» على البشر فهو جهاز «حكم بلا مركز و لا إقليم» و لا حدود، إنّه «نظام» يؤبّد الوضع الراهن للقضايا و يتغلل إلى أعماق اليومي و يقضم فضاء العالم كرّة بعد أخرى و يخلق في كل مرة ملامح العالم الذي يسكنه. إنّه «سلطة حيوية تسبح في الدماء لكنّها تهدي عملها للسلام ـ سلام دائم و كوني يقع خارج التاريخ»[2]. إنّ الامبراطورية هي مدينة «القشتال» (Gestell) التي تخفي في طياتها مدينة الوجود المنشودة.

ونحن نقترح أن نزاول قراءة نصوص هيدغر بوصفها نصوصا صادرة عن همّ عملي أو براغماطي جذري قلّما أُخذ مأخذا جدّا. فإنّ تأويلية الدازين اليومي مثلها مثل طوبولوجيا الوجود بما هو «قشتال» إنّما تشكّلان معا مساهمة هيدغر النوعية في البحث عن مقوّمات فلسفة أولى من نمط جديد هي فلسفة عملية مكتوبة في لغة الانطولوجيا. بذلك تصبح مفاهيم الدازين و اليومية و الانحطاط و القيل و القال و الهُم و العمومية و العالمية. . الخ، مفاهيما عملية و براغماطية جذرية، ومن ثمّ تصرّف في طبقة خافية منها دلالة مدنية أو سياسية جوهرية.

إنّه يمكن دون معاندة أن نقرأ عبارة «الوجود في العالم» لدى

---

(1) Michael Hardt. Antonio Negri, *Empire*. Traduit de l'américain par Denis-Armand Canal (Paris: Exils Editeur, 2000) p.16.

(2) Ibid. pp.16-20.

هيدغر بوصفها استباقا إشكاليا طريفا لمعنى الوضعية ما بعد الحديثة متى تأوّلناها في مقام امبراطوري يقع ما وراء أفق الذات الكلاسيكية التي تأسّس عليها مفهوم الدولة ـ الأمة. عندئذ نستبصر بأيّ معنى يمكن أن نفهم أنّ هيدغر لا ينكر على الدازين أن يكون ذاتا ومن ثمّة مواطنا بالمعنى الحديث إلاّ لأنّه يرتسم فيه ملامح الفرد ما بعد الحديث أو الفرد الامبراطوري، نعني الموجود في العالم ما بعد الذاتي و ما بعد المتعالي و ما بعد الإنسانوي لأنّه حيوان مدني ما بعد ـ قومي و ما بعد ـ شخصي.

ولذلك بدلا من ركوب معنى الدازين ركوبا وجوديا أو استطيقيا تحت غطاء عمى سياسي هو أخطر ما يحدق بمصير الفلسفة لاسيما في فضاء الملة التي لم تفلح بعدُ في بناء الدين المدني الذي هو وحده الشرط التاريخي للتسامح بين العقول، ـ فإنّنا نفترض أنّ هيدغر قد أسّس الطبقة الفينومينولوجية لمعنى الدازين على طبقة براغماطية خفية متى اشتُغل عليها تمكّنّا من استبصار ملامح الدازين الامبراطوري الذي يحمل في نفسه بذور الفرد ما بعد القومي القادر على المقاومة[1]، نعني على بناء ملامح «الامبراطورية ـ المضادة» (le contre-empire) [2] التي صارت اليوم مهمّة مطروحة على بقية الإنسانية.

---

(1) يقول سلوتردايك: «إذا نحن رفعنا الحظر المضروب على أعمال هيدغر، من قِبل أنّها متهمة بالفاشية، فنحن سنرى كيف تنكشف أمامنا إمكانيات نقدية متفجّرة».
را:
- Cf. P. Sloterdijk, *Critique de la raison cynique* (1983). Trd. Fr. op. cit.

(2) M. Hardt. A. Negri, *Empire*, op. Cit. Pp. 257 sq.

كيف نحوّل الدازين من وعي وجودي أو فعالية خطابية إلى مناضل امبراطوري؟ وذلك يعني أن نكشف فيه عن مقوّمات المقاومة الامبراطورية التي أحصاها نغري و هاردت: «أن يكون ضدّ» (l'être-contre) صيغة العالم/ الشبكة (le monde-réseau) الراهن و نعني بذلك خاصة «الترحّل» الجذري (le nomadisme) في كل مكان و«الانشقاق» (la désertion) عن كل وظيفية و «الخروج» أو «الهجرة» (l'exode) خارج كل حدود أو حواجز، وذلك تمهيدا إلى بلورة ما سمّاه بن يامين ضربا من «البربرية الموجبة» (une barbarie positive) هي شرط حاسم لإنتاج أجساد جديدة تكون أجسادا «ما بعد ـ إنسانية» (des corps "post-humains) قادرة على الحرية بوصفها احتفالا جذريا بأبديّتنا التي تتخطى كل انتماء قومي[1].

وبالرغم من أنّ نغري و هاردت يفترضان صراحةً أنّ «الطور التفكيكي للفكر النقدي، الذي وفّر أداة مقتدرة للخروج من الحداثة، من هيدغر و أدرنو إلى دريدا، قد فقد كلّ فعالية»، فنحن نجد فيما يقترحانه من «مهمّة جديدة» الحلّ الموجب للمشكل الذي كان هيدغر قد شخّصه على نحو سالب. إنّ عملهما هو إصلاح جوهري للدازين ينقله من مهنة العناية بالموت إلى خطط الكوناطيس حيث يتحوّل إلى رغبة جذرية في الحياة.

ربّ مهمّة تتمثّل عندهما في «أن نبني في اللاّمكان مكانا جديدا؛ أن نبني انطولوجياً تعيينات جديدة للعنصر الإنساني» أن نبني

(1) Ibid. pp.263 sqq.

«اصطناعية متينة للوجود» (une puissante artificialité de l'être)[1] في فضاء الامبراطورية، ترتّب للبشر وجها جديدا من المُقام الحرّ في العالم. وليس ذلك عندنا سوى الخطوة الحاسمة نحو مدينة الوجود ما بعد الميتافيزيقية.

بذلك تتوزّع ملامح هذا المبحث إلى المطلبين التاليين:

1 ـ ما معنى «اللاّوطن»؟ كيف يحتمل الدازين اليومي «عموميتـ»ه؟ أو ما مُقام الفيلسوف في مدينة الهُمْ؟

2 ـ بأيّ معنى يكون السؤال «من نحن أنفسنا؟» مقاما إشكاليا طريفا لإعادة تأويل ماهية المدينة بوصفها «موقعا» لا ـ إقليميا (dé-territorial) لرعاية الوجود؟ أو المدينة و الصداقة.

* * *

1 ـ المدينة و القلق: ما معنى «اللاّوطن»؟ كيف يحتمل الدازين اليومي «عموميتـ»ه؟ أو في مدينة الهُمْ

أ ـ ما هو وطن الدازين؟

إنّ «الوطن» لفظة تُقال في الألماني بعبارة die Heimat. ولكن قارئ الوجود و الزمان لا يعثر على هذه اللفظة في أيّ سطر منه. هل الدازين بلا وطن؟ توّاً بعد أن ظهر الوجود و الزمان، سأل هيدغر صديقٌ حدث في العمر: «متى تكتبون إتيقا (eine Ethik)؟»[2].

---

(1) Ibid. p.271.

(2) M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme. Über den Humanismus*. Collection bilingue. Trad. Par Roger Munier (Paris: Aubier, 1963) p.138-140.

والحال أنّ السؤال الأكثر ألحاحا كان يُطرح بصوت خافت نعني: لماذا سكتّم عن السياسة؟ أليس الدازين مواطنا؟

وحريّ أن نسأل: لماذا غاب مفهوم ««المدينة» عن معجم **الوجود و الزمان**؟ ـ إنّ المرة اليتيمة التي نُبس فيها بكلمة «المدينة» (die Stadt) قد حدثت سهوا في معرض التدليل على المعنى الصفر من كون الموجود «في» المكان «عند» موضع ما، فيقول: «إنّ المقعد في القاعة، القاعة في الجامعة، الجامعة في المدينة، وهكذا دواليك إلى حدّ: المقعد «في مكان العالم» (im Weltraum)»[1]. ضمن هذه الإثارة الخاطفة لمعنى المدينة في أفق تحليل انطولوجي لمعنى حرف «في» الدال على ظرفية ـ «الوجود ـ في» ـ العالم، تظهر المدينة في مظهر نمط من «القيمومة المشتركة» (ein Mitvorhandensein) بين أشياء لا يربط بينها أيّ رابط «كيانوي» (existenzial)، بل هي مشدودة إلى بعضها البعض بخصائص «مقولية» (kategoriale) هي «تلك التي تنتمي إلى الموجود الذي جنس وجوده (Seinsart) ليس من طراز الدازين (daseinmässiger

بيد أنّه بقدر ما غاب اللفظ الدال على «الوطن» ـ die Heimat في **الوجود و الزمان**، نحن نلاحظ أنّ لفظة أخرى قد كثر استعمالها في الفقرات اللاحقة (وردت في 39 مرة)، ونعني تحديدا لفظة die Unheimlichkeit) التي قد تعني حرفيا «اللاّوطن» و الصفة المشتقة منها unheimlch. إنّ ما ينبغي أن نترصّده في حوافّ هذه اللفظة هو

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit. Être et Temps*, op. cit. p.53.

(2) Ibid.

التباسها بمعنى die Heimat ـ الوطن ـ من جهة المعني الأصلي و انفراقُها عنها من جهة الدلالة في اللغة العادية.

إنّ لفظة die Unheimlichkeit إنّما تعني في أصلها «اللاّوطن». ومن هذه الجهة المتوارية أتى unheimlich من بعدُ إلى معنى ما هو «موحش» و «مخيف» و «رهيب» و ما هو مصدر «قلق» شديد. و من ذلك المنبت الصامت انبثقت من بعدُ في عبارة Unheimlichkeit معاني الوحشة و الخوف و الرهبة و القلق. وإنّه من الطريف حقا أنّ هيدغر قد أثار مسألة «اللاّوطن» في الفقرة 40 من الكتاب، حيث يتعلق الأمر بإيضاح ظاهرة «القلق» (l'angoisse, die Angst) بوصفه «وجدانا أساسيا للدازين» بما هو وجود ـ في ـ العالم. فما طرافة استشكال علاقة الفيلسوف بالمدينة من طريق مسألة القلق؟

«المدينة و القلق» ـ عنوان أدبي رشيق. و على ذلك فهيدغر لا يطرح ههنا مشكلا أدبيا. بل هو يفترض افتراضا قويا أنّ الدازين يحمل في ماهيته نمطا أساسيا من اللاّوطن هو الوحشة الجذرية من الوجود في العالم بما هو كذلك.

ولذلك علينا أن نتساءل: ما الذي جعل هيدغر ينصرف انصرافا جذريا إلى الافتراض بأنّ الدازين هو منذ أول أمره و على الأغلب في حالة من «اللاّوطن» الدائم؟ إنّنا لا نعثر في الوجود و الزمان على أيّ استشكال موجب لمدنيّة الدازين و مواطنيّته. وليس ذلك سهوا منهجيا بل هو موقف إنجازي (une attitude performative) علينا مساءلته.

ب ـ القلق أو «اللاّوطن» في مدينة «الهُم» الامبراطورية

ينطلق هيدغر من واقعة الدّازين اليومي بما هو منغمس في مسرح

«الهُمْ» (le On) [1] أو «اللاّشخص» العمومي الذي يؤثث فضاء المدينة الحديثة. إنّه نمط من الاحتمال للانحطاط اليوميّ في مدينة الهُم. بيد أنّ المثير هو أنّ هيدغر سرعان ما يجعل هذا الانحطاط أساسا خفيا لتراجعنا أمام أنفسنا اليومية و الهروب منها إلى أنفسنا الخاصة أو الأصيلة التي ينتهي الهُمْ العمومي غالبا إلى طمس معالمها.

إنّ علينا أن نتأوّل معنى هذا «الهُم» بعيدا عن براديغم الوعي، لأنّه هُمْ لا ـ شخصي و لا ـ ذاتي على نحو جذري. لذلك هو عندنا علامة «مشفّرة» (العبارة لسلوتردايك) على المواطن الحديث و قد تفتّت في شتات عمومي و يومي بلا صفات. نحن نسميه المواطن «الامبراطوري»: مواطن يسرح في الفضاء اللاّ ـ شخصي لسيادة بلا مركز و لا حدود. إنّ هيدغر قد اكتشف الهُم تحت وقع ظاهرة الحروب العالمية، فهو ضمير عالمي و ليس مجرّد حسّ جماعي يربط بين ذوات مختلفة في ظل الدولة ـ الأمة.

ولأنّه هُم بلا حدود فهو مثير لنمط مطلق من «القلق» هو أكثر جذرية من أيّ «خوف» أمني. فما منه يكون خوف هو موجود داخل العالم، في حين أنّ مامنه يكون قلق انّما هو «غير متعيّن تماما»[2]. ما هو هذا الّذي من شأنه أن يجعل الدّازين على قلق، في فضاء محكوم من قبل مجهول، أي ليس بموجود ـ تحت ـ اليد داخل العالم؟ ـ إنّ فرض هيدغر هوأنّه ليس شيئا آخر غير واقعة الوجود ـ في ـ العالم نفسه!

ولكن لم القلق من الوجود في العالم بما هو كذلك؟

---

(1) Ibid. 27.

(2) Ibid. p.186.

يقول هيدغر: «في القلق يكون المرء في وحشة / لا ـ وطن (unheimlich). وإنّ في ذلك لتعبيرا أوّلا عن اللاّتعيّن الأصيل الذي لدنه يجد الدّازين نفسه في القلق: لاشيء ولا ـ مكان. على أنّ الوحشة / اللاّوطن (Unheimlichkeit) انّما يعني بذلك في نفس الوقت أنّه ـ ليس ـ في ـ بيته (Nicht-zuhause-sein). إنّه ضمن الإشارات الظواهريّة الأولى إلى الهيئة ـ الأساسيّة للدّازين وتوضيح المعنى الكيانيّ للوجود ـ في من حيث اختلافه عن الدلالة المقوليّة للـ«باطنيّة»، قد عُيِّن الوجودُ ـ في بوصفه سكنا ـ لدى. . . ، ووجودا ـ مألوفا مع. . . وإنّ طابع الوجود ـ في هذا قد جُعِل من بعد ذلك منظورا بشكل أكثر عينيّة بواسطة العموميّة اليوميّة للهُمْ، الذي يجلب الطمأنينة الساكنة، «الوجود ـ في ـ بيته» (Zuhause-sein) المفهوم ـ بنفسه إلى صلب اليوميّة الوسطيّة للدّازين. أمّا القلق فإنّه على العكس من ذلك يستردّ الدّازين من انهماكه المنحطّ داخل «العالم». فتنهار المألوفيّة اليوميّة في نفسها. إنّ الدّازين انّما هو مفرَّد، لكنّه مفرّد بوصفه وجودا ـ في ـ العالم. إنّ الوجود ـ في يأتي في [هيئة] «الضرب» الكيانوي الذي من شأن ما ليس ـ في ـ بيته (Un-zuhause). ولا شيء يعنيه الكلام على «اللاّوطن» غير ذلك»[1].

إنّ العالم يأخذ هنا دلالة المكان الذي هو في نفس الوقت «لا ـ مكان»، مساحة الإنسان الذي تحكمه «عمومية» لا ـ شخصية، خالية من أيّ تقديس (désenchantée) وبكلمة واحدة «معلمَنة»

(1) Ibid. pp.188-189.

(sécularisée) بالمعنى الحرفي لهذه اللفظة سواء في جذرها العربي أو اللاتيني أو الألماني، أي بما هي متهيكلة بعالمية العالم في وحشيته و عيانيته بما هو عالم.

ربّ وجه من المسألة وجدنا أنّ هيدغر قد استجمعه في الصيغة الحاسمة التالية: «**إنّ مامنه يكون قلقٌ انّما هو الوجود ـ في ـ العالم بما هو كذلك**»[1].

ـ هذا الافتراض أدّى إلى فهم القلق بوصفه حالة خالية من أيّ سياق أدويّ، ومن ثم بوصفه انزلاقا حادا في ضرب من اللاّقرار، يفضي إلى الوقوف على «أنّ العالم قد أخذ طابعَ لامدلوليّةٍ تامّة (völliger Unbedeutsamkeit)»[2] تخترق فهم الدازين لنفسه من كل جهة. بيد أنّ ذلك لا يعني تبدّد العالم، فالعالم كان دوما هنا، أي منفتحا مانحا للدّازين جهةً ما للتوجّه. ولكن هل ما يزال للجهات من معنى؟ ـ إنّ القلق «لا يرى» (sieht nicht) أنّ ثمّة «هُنا» (Hier) أو «هنالك» (Dort) يمكن الاقتران معه: فإنّ من شأن القلق «اللاّمكان» (Nirgends)؛ على أنّ اللاّمكان ليس «لاشيء» (nichts) بل هو ينطوي على «ناحية ما بعامّة، [على] انفتاح ما للعالم بعامّة»[3].

إنّ مامنه يكون قلقٌ هو وضع عمومي و يومي يلتبس بعالمية العالم، فيفقد معه الموجودُ ـ تحت ـ اليد كلّ تعيّن وكلّ مدلوليّة. فبفقدان التعيّن يصبح كلّ موجود داخل العالم «لاشيء»؛ وبالخلوّ من

---

(1) Ibid. p.187.

(2) Ibid. p.186.

(3) Ibid.

كلّ مدلوليّة يتصيّر كلّ موجود أدويّ في «لاَمَكان». ولكن ماذا يبقى عندما تتبدّد الموجودات التي داخل العالم؟ - إنّه ما كان ليبقى سوى حضور «العالم بما هو عالم» (die Welt als Welt) في عالميّته المطبقة[1]. إنّ داء القلق ليس هذا الموجود أو ذاك، بل هو ضرب من «اللاّشيء» (das Nichts) الذي هو على ذلك ليس عدما مجرّدا، وانما هو بعض «شيء - ما» (Etwas)، هو ما يتبقّى من إمكانيّة العالم بعامّة[2].

إنّ رأس الأمر في القلق هو أنّه «يفرّد» (vereinzelt) الدّازين بل يجعله يستقي من «التفرّد» (Vereinzelung) إمكانيّة وجوده: إنّ القلق هو ما يكشف عنه «بوصفه [مجرّد] موجود - ممكن» (*als Möglichsein*) [3] لا غير.

ههنا يكشف القلق الامبراطوري عن وجهه الحقيقي: إنّه الوحشة القصوى من اللا - شيء، نعني مما سماه هيدغر على نحو رشيق الوجود - للموت: إنّ الوجود - للموت هو ظاهرة روحية حديثة و ليس فقط مشكلا وجوديا. إنّ الوجود - للموت هو نمط من الكيان الخاص بالفرد ما بعد القومي الذي خلقته «صناعة الموت» (l'industrie de la mort) التي قامت عليها ظاهرة الحروب العالمية (حسب إشارة لسلوتردايك). إنّ الوجود - للموت ليس خاصية شخصية بل ظاهرة عالمية صناعية. إنّه تعبير مشفّر عن نوع غير

---

(1) Ibid. p.187.
(2) Ibid.
(3) Ibid. p.188.

مسبوق من الموت هو الموت ما ـ بعد ـ الشخصي الناجم عن الإنتاج النسقي للجثث كهدف تقني و حضاري و نشاط غائي تشرف عليه مؤسسات تطوّر أداءها على نحو رقمي.

ولذلك ليس القلق مجرد موضوعة أدبية أو وجودية بل هو مفهوم سياسي أو مدني جذري: إنّ المعيش الذي خلقته الحروب العالمية، بمعنى: إنّ المعيش العالمي أو الامبراطوري هو الذي أوحى لهيدغر تأسيس الوجود في العالم الأخصّ للدازين على معنى «القلق» بوصفه نمطا جوهريا من الوحشة / «اللاّوطن» (Unheimlichkeit). إنّ القلق وحشة من الموت التقني و ليس حالة شعورية خاصة بالفرد البورجوازي المريض كما دأبت على نشره كتابات لوكاتش و أدرنو و بورديو و هابرماس.

ـ إنّ القلق ذو دور جدٌّ خطير هنا فإنّه هو ما يعتق الدّازين من ربقة الوطن العموميّ ويردّه إلى نفسه عارية من كلّ وطن. إنّ القلق يخرج الدّازين من بيته اليوميّ ويقذف به في لا-مكان. وحيث لامكان لا ـ وطن. إنّ الدّازين يقلق من اللاّوطن الذي يثوي فيه. فهو موجود في تراوح حادّ بين خوف من «الضياع» (Verlorenheit) في مدينة الهُمْ وخوف من «اللاّ ـ بيت» (Unzuhause) في العالم بعامة؛ ربّ تراوح لا مخرج منه من قِبل أنّهما مقوّمان أساسيّان فيه منذ أن كان ما هو[1]. ومن أجل أنّ الدّازين في سعي دائم إلى وجوده الأصيل وذلك يعني في مقاومة متّصلة لسطوة الهُم عليه فإنّ اللاّوطن ليس ظاهرة عابرة وانّما هو وجدان أساسيّ منه ينفتح الوجود ـ في بما هو كذلك.

(1) Ibid. p.189.

هنا يكشف هيدغر عن مظهر طريف من المسألة: إنّ المألوفيّة وجه فقط من اللاّوطن وليس العكس؛ وذلك يعني أنّ «اللاّبيت» هو عند الدّازين أكثر أصليّة من الوجود اليوميّ «في ـ بيته»[1]. وذلك أنّ اللاّوطن هو ما يضع الدّازين أمام نفسه وحدها بقدر ما يستردّه من الانحطاط اليوميّ ويجلّي عن أصالته ولاأصالته كإمكانات وجود خاصّة وذلك من غير أن يعطّل هذا الوجودَ ـ الحرّ العاري أيُّ موجود ـ تحت ـ اليد[2].

ولكن كيف السبيل إلى الخروج من ربقة «اللاّوطن» العمومي و اليومي؟ في أيّ جهة حقيق بنا أن نبحث عن طرق التحرر من مدينة الهُمْ؟ ـ إنّ تلك السبيل لم تصبح ممكنة إلاّ عندما كفّ هيدغر الثاني عن النظر الكيانوي إلى الدازين من جهة «اللاّوطن» و طفق يفتّش له في السؤال التاريخاني «من نحن؟» عن أدوات التفكير القادرة على اختراع دلالة «الوطن» التي من شأننا متى احتملنا السؤال عن معنى أنفسنا إلى أقصاه.

2 ـ المدينة و الوطن: أو في أيّ مدينة يُقيم راعي الوجود؟

أ ـ المدينة و الصداقة:

يقول هيدغر:

«إنّنا من حيث ما نحن منخرطون ضمن اقتضاءات الجامعة، نحن نريد الإرادة التي من شأن دولة ما (der Wille eines Staates)، التي

(1) Ibid.

(2) Ibid. p.191.

هي ذاتها لا تريد أن تكون شيئا آخر سوى إرادة السيادة (der Herrschaftswille) و شكل السيادة الذين من شأن شعب ما على ذات نفسه. إنّنا من جهة ما نحن دازين نحن ركّبنا أنفسنا بوجه ما في الداخل ضمن الانتماء إلى الشعب، نحن نقيم ضمن الوجود الذي من شأن الشعب، نحن هذا الشعب نفسه»[1].

هل يعني ذلك أنّ «وجود الهو نفسه الذي يخصّنا هو الشعب»[2]؟ ـ يبدو ذلك. ولكن ماذا حدث؟ ـ إنّ السؤال «من نحن أنفسنا؟» قد يريد أنّ «النحن» لا معنى لها إلاّ بقدر ما «نكون قد ركّبنا أنفسنا ضمن اللحظة»[3] التاريخانية المقوّمة لوجود شعب ما، أي بقدر ما نحتمل في أنفسنا «اقتضاءات» (Forderungen) الوجود الخاص بشعب ما. وذلك يعني بخاصة: أنّ النحن لا قوام لها سوى «قرار» (Entscheidung) الانضمام من الداخل إلى «اقتدار إرادة ما» (die Macht eines Willens). «نحن نوجد عبر سلسلة من القرارات» بل «نحن لا نكون نحن على نحو أصيل إلاّ ضمن القرار، وكل بلا ريب وحيدا»[4]. بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ القرار هو عودة إلى قطب «الأنا»

---

(1) M. Heidegger, *Logik als Sprache nach dem Wesen der Sprache*. Gasamtausgabe Band 38 (Frankfurt Am Main: Vittorio klostermann, 1998), p.57. «Indem wir eingefügt sind in diese Forderungen der Hochschule, wollen wir den Willen eines Staates, der selbst nichts anderes sein will als der Herrschaftswille und die Herrschaftsform eines Volkes über sich selbst. Wir als Dasein fügen uns in eigener Weise hinein in die Zugehörigkeit zum Volk, wir stehen im Sein des Volkes, wir sind dieses selbst».

(2) Ibid. p.57.

(3) Ibid.

(4) Ibid. p.58.

بل القرار هو مشكل «انتماء» أو قل إنّ الانتماء إنما هو مركَّب في القرار[1]. وحده القرار الذي يبلغ إلى ماهية أمة ما هو الذي يشكّل القوام الخاص بما يمكن أن نكون «نحن أنفسنا».

إنّ القرار ههنا، الذي «هو وحده ما ينفذ إلى أمة ما»[2]، ليس عزلة ميتافيزيقية بل هو «نحو من الخلق [الجذري] للصداقة» (etwa das Schaffen einer Freundschaft)، وليس أيّ صداقة بل في معنى للصداقة كان أرسطو قد أشار إليه في مفتتح المقالة الثامنة من إيتيقا نقوماخوس، ونعني هذا: أنّ الصداقة من شأنها أن تلفت انتباه مدبّري المدن حتى أكثر من مسألة العدل، و أنّ المواطنين متى أخذوا بالصداقة سقطت الحاجة إلى العدل! فأيّ معنى هذا الذي يجعل من الصداقة مشكلا مدنيّا أشدّ أوّليّة من العدل نفسه؟

يقول هيدغر: تلك «الصداقة التي لا تتولّد إلاّ انطلاقا من الاستقلال الباطن في أقصى إمكانه الذي من شأن كل فرد، الذي هو بلا ريب شيء آخر تماما غير الأنانية. وعلى الرغم من الفصل بين الأفراد، طبقا لطبيعة القرار، فإنّه يتمّ ههنا نحو من التصادي (Einklang) الخفي، الذي يكون خفاؤه خفاءً ماهويا. هذا التصادي هو في أُسّه سرّ ملغَّز دوما»[3].

---

(1) Ibid.

(2) Ibid. p.59.

(3) Ibid. p.59. «Freundschaft erwächst nur aus der grösstmöglichen inneren Selbständigkeit jedes einzelnen, die freilich etwas ganz anderes als Ichsucht ist. Trotz der entscheidungsmässigen Trennung der einzelnen vollzieht sich hier ein verborgener *Einklang*, dessen Verborgenheit eine wesentliche ist. Dieser Einklang ist im Grunde immer ein Geheimnis».

ولكن أين تنبت الصداقة التي تتأسّس على الاستقلال الجذري؟ في أيّ ضرب من المدينة يجدر بنا أن نفتّش عن هكذا نمط من احتمال غيريتنا و عموميتنا؟

يقول هيدغر: «نحن نترجم πολις بالدولة و المدينة؛ على أنّ ذلك لا يؤدي ملء المعنى. Πολις إنّما تعني الموقع، الهُنا، الذي ضمنه والذي بفضله يكون الدازين تاريخانيا. إنّ πολις هي موقع التاريخ، الهُنا الذي ضمنه و انطلاقا منه و الذي من أجله يتأرّخ التاريخ. إلى هذا الموقع إنّما ينتمي الآلهة و المعابد و الكهنة و الأعراس و الألعاب و الشعراء و المفكّرون و الملك و مجلس القدماء و مجمع الشعب و أصحاب السلاح و الملاّحة. إنّ كلّ ذلك ينتمي إلى πολις، هو بوليطيقي، وليس بسبب أنّ ذلك كلّه قد كان على علاقة مع رجل الدولة أو العالم بفنون الحرب، و شؤون الدولة»[1].

إنّ المدينة لا تكون مقاما للصداقة الجذرية إلاّ متى كانت «موقعا» (site) للتأرّخ في التاريخ و ليس معمارا فارغا من المعنى. إنّ المدينة هي بيت العالم و ليس العكس؛ وإنّه لذلك يحدّث سوفوكليس، في أنتيغون (الأبيات 332 ـ 375)، بأنّ الإنسان متى انتمى إلى المدينة على نحو جذري صار أيضا للتوّ خطرا جذريا على المدينة، بحيث أنّ الإنسان هو في ماهيته «υψιπολις απολις»[2] ـ «أعلى من في المدينة بلا مدينة»، وبترجمة هيدغر «يشرف على الموقع، مقصياً من

(1) M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique* (Paris: Gallimard, 1967) p.159.

(2) Ibid. "upsipolis apolis".

الموقع»[1]. إنّنا لا ننتمي إلى المدينة إلاّ بقدر ما نضعها في خطر؛ بمعنى نحتمل حدودها على نحو كلي. ولذلك يصف سوفكليس الإنسان بأنّه «το δεινοτατον» بمعنى «الأكثر إيحاشا» ومن ثمّ «الجبّار» الذي «الجبروت» (Gewalt-tätigkeit) فيه مقوّم لكيانه وليس عنفا[2].

لكنّ هذا الإنسان لا يملك هذا الجبروت بل هو ينفتح له انفتاحا هو وسيلته الوحيدة لأن يكون كائنا تاريخانيا. إنّ الجبروت هو الناظم الخفي بين من هو «فوق المدينة» (υψιπολις ومن هو «بلا مدينة» (απολις). ربّ نظم هو عينه المعنى المتواري للفظة العدل «δικη»[3]، معنى «النظْم» الذي يضمّ و يُعدّ و يرتّب. من أجل ذلك كان الإنسان المدنيّ جبارا أي يُبهر و يغمر المدينة بأن يضعها دوما في «خطر» (τολμα)[4]، وجه الحدة فيه أنّه ناجم عن اصطدام أصيل بين δικη وτεχνη، بين الوجود الذي يضمّ شتات الموجود و بين الإنسان الخلاق الذي يسرّح الجبروت الكامن في الموجود[5]. إنّ المدينة هي الموقع المخصوص لهذا اللقاء الذي يقتات من الخطر نمط انكشافه.

هل توجد هكذا مدينة؟ وإذا كانت غير موجودة فأين يُقيم راعي الوجود؟ وبعبارة أكثر دقة: أيّ مدينة يمكن أن تتحمّل الحرية الجبارة التي تجعل الفيلسوف وهو في المدينة يفكّر و كأنّه فوق المدينة و يعيش و كأنّه بلا مدينة؟

---

(1) Ibid. p.155.

(2) Ibid. pp.156 sq.

(3) Ibid. pp.166 sq.

(4) Ibid. p.167.

(5) Ibid. p.168.

ب ـ البقاء في الأقاليم موقف امبراطوري

في خريف 1933 كتب هيدغر نصّا بيوغرافيا تحت عنوان مثير هو «لماذا نحن نبقى في الأقاليم؟»، أدرجه مترجمه إلى الفرنسية فرنسوا فيدي (Fédier) محقّا ضمن الكتابات السياسية[1]، بناءً على أنّ النص ليس مجرّد وثيقة بيوغرافية عن رفضه لكرسي في جامعة العاصمة برلين، بل في كونه «نصّا سياسيا في معنى أكثر عمقا»[2]. نحن نفترض أنّ ذلك المعنى إنّما يدخل في باب ما سماه نيتشه في الفقرة 241 من **ما وراء الخير و الشرّ** «السياسة الكبرى» التي ليست ببعيدة في بعض نفسها عن تدريب «فيزيولوجي» لأجساد ما بعد ـ إنسانية، أي غير حضرية ومن ثمّ غير ليبرالية و غير أمريكية، على التفريق الجوهري بين الإقامة و المُقام، بين الرفاهية و السكن، بين المدينة الحديثة و الوطن، بين الدولة و العالم.

وليس لذلك طريقة مثل انتهاج ما أشار إليه دولوز بعبارة «déterritorialisation» بما هو مطية طريفة لممارسة نمط لطيف من «الخارجية» (extériorité) عن ربقة «المدينة / الدولة»، نعني نمطاً من الإقامة «الرحالة» خارج «الأستاذ العمومي» وعلى حدود «المفكّر الخاص»[3] ـ إنّ نصّ هيدغر «لماذا نبقى في الأقاليم؟» هو نصّ «لا ـ إقليمي» (déterritorialisant) لأنّه لا ـ حديث و لا ـ حضري، ومن

---

(1) M. Heidegger, "Pourquoi restons-nous en province?", in: *Écrits politiques*. 1933-1966. Présentations, traduction et notes par François Fédier (Paris: Gallimard, 1995) pp.147-153.

(2) Ibid. pp.305-306. Note du traducteur.

(3) G. Deleuze. F. Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie 2. Mille Plateaux* (Paris: Minuit, 1980) pp.464 sqq.

ثمّ هو يخترع نمطا آخر من السكن في العالم يخرج من سياسة «القشتال» (das Gestell) إلى سياسة «الحدث المخصّص» (das Ereignis) للعالم الذي يطرح مسائل «الإقامة» و «السكن» و «المكان» طرحا جديدا تماما.

لذلك فهيدغر لا يختار «الريف» ضدّ «المدينة» كما اختار التحديثيون المدينة ضدّ الريف بل هو يقوم بما سماه سلوتردايك «عودة «ما بعد ـ تاريخية» إلى القرية»[1]. وذلك أنّه بإعلانه أنّ المدينة (la ville) ليست استكمالا جيّدا للكيان[2]، هو قد وضع خطّة الحداثة ـ أي التصنيع المطّرد للمكان ـ موضع سؤال.

ـ من أجل ذلك يفترض هيدغر أنّ مدينة الموجود الافتراضية، أي مدينة العدد والمعلومة و البضاعة و الوثن و الصورة و الآلة، تقطع الإنسان عن كيانه، ومن ثمّ تقذف به في ضرب من «فقدان الوطن (Heimatlosigkeit) الذي فيه ليس يتيه الناس وحسب، بل أيضا ماهية الإنسان. وإنّ فقدان الوطن الذي ينبغي التفكير فيه من هذه الجهة إنّما يكمن في تخلي الوجود عن الموجود. إنّه العلامة على نسيان الوجود. [..] بل إنّما فقدان الوطن قد صار قدرا للعالم (ein Weltschicksal)»[3] نفسه، وليس مرضا أخلاقيا لجيل معيّن.

لذلك يسخر هيدغر من كلّ قناعة أخلاقية بـ «مجرّد المواطنة الكونية» (das blosse Weltbürgertum)[4]، وذلك لأنّها عنده مجرّد

(1) Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, op. cit. p.266.

(2) Ibid. p.267.

(3) M. Heidegger, *Lettre dur l'humanisme*, op. cit. p.98-101.

(4) Ibid. p.100-101.

نزعة إنسانوية بلا بصر جذري بمصير العالم. فما تنحسر دونه كلّ مواطنة كونية هو عجزها عن احتمال جذري و داخلي لهذا النحو من «الفقدان الجوهري للوطن (wesenhafte Heimatlosigkeit)»(1) مأخوذا هنا بوصفه خاصية مقوّمة للإنسان الحديث بخاصة. ـ ولكن أليس «الوطن» أحد اختراعات الدولة الحقوقية الحديثة؟ أليس يماهي المحدثون بين «الوطن» و «الدولة/ الأمة»؟ إنّ هيدغر يدعونا إلى الاحتراز من أيّ مماهاة بين «الدولة» و «الوطن»، ومن أيّ ردّ لمعنى «الوطن» إلى معنى «أمّة» أو «قومية» ما.

يقول: «بالنظر إلى اللاّوطن الجوهري الذي من شأن الإنسان إنّما يتبيّن للتفكير من جهة تاريخ الوجود أنّ القدر المقبل للإنسان يكمن في أن يكشف عن حقيقة الوجود و أن يضع نفسه على طريق هذا الكشف. إنّ كلّ قومية إنّما هي من زاوية ميتافيزيقية نزعة انثروبولوجية و بما هي كذلك هي نزعة ذاتية. والقومية لا تُتجاوَز بواسطة الأممية، بل توسَّع و تُرفع إلى رتبة النسق فحسب. إنّ القومية لا يُبلَغ بها و لا تُرفع إلى الإنسانية إلاّ قدر ما يحدث ذلك لنزعة جماعية بلا تاريخ.

[..] ليس الإنسان سيّد الموجود. إنّما الإنسان هو راعي الوجود»(2).

إنّ المعنى الأصيل للوطن هو بذلك «رعاية الوجود» و ليس «السيادة على الموجود». الوطن أداة تفكير خصبة في نقل المشكل المدني من نطاق مفهوم السيادة الذي تقوّمت به الدولة القومية، إلى

---

(1) Ibid. p.106-107.

(2) Ibid. p.106-108.

فسحة مفهوم «الرعاية» الذي هو خيط هاد طريف لتهيئة التفكير في العالم بما هو مدينة الوجود الكونية. ولكنّ البشر الحاليين لم ينجزوا من هذا الوعد سوى القرية الافتراضية للإنسان الأخير.

وحده الحاسوب استطاع أن يجمّع و يستفزّ و يخزّن كلّ موجودية الموجود في المعلومة الافتراضية. إنّه أنتج «القشتال»، لكنّه لم يستطع إلى حدّ الآن أن يبني مدينة الوجود الكونية بوصفها «الحدث المخصّص» لماهية الإنسان بعد انهيار كل الإنسانويات. إنّه ما يزال لعبة لم نبن لها بعدُ عالمية العالم التي من شأنها.

خاتمة: مدينة ديجتال و أطفال افتراضيون

إنّ نكتة الصعوبة في تفكير هيدغر هي، حسب سلوتردايك، أنّه يصدر عن «كثافة لا تقول شيئا» (l'intensité qui ne dit rien) [1] عمّا يجب أن نفعله على نحو موجب نحن المضادين للحداثة، لكنّها في الأثناء تصرّف «سياسة أصالة» (une politique de l'authenticité) [2] صامتة و نوعا من «اللاأخلاقية الجذرية» (amoralisme radical) المحايدة التي[3] تجعلها أداة طيّعة في أيدي الفاشيين كيفما كان صوتهم و كيفما كانت زينتهم.

قال دريدا مرة: «إنّ الفلسفة تصلح لطمأنة الأطفال»؛ ولا أظنّه يقصد أمرا بعيدا عن هذا: أنّ دور الفلسفة هو طمأنة الجموع ما بعد الحديثة في عصر الموت التقني، طمأنة تحدّ ـ بقدر الإمكان البشري

(1) Ibid. p.271.

(2) Ibid. p.269-270.

(3) Ibid.

ـ من وطأة ظاهرة الوجود ـ للموت التي يتقوّم بها الفرد الذي أنتجته الحروب العالمية، نعني الفرد الامبراطوري الجديد. ولذلك فإنّ المسلم الأخير، الذي هو نحن رغم أنفنا، إنّما هو إلى حدّ النخاع فرد امبراطوري، يتميّز عن أقرانه بأنّه من حاول تحويل ظاهرة الوجود ـ للموت إلى أداة مقاومة امبراطورية، وذلك حين عمد إلى استعمال الموت التقني بوصفه أداة استشهاد ما بعد تاريخي و ما بعد قومي.

لكنّ الاستشهاد ما بعد الحديث هذا لا يُدخل الجنة، بل يقدّم عن إرادة التقنية التي تخترقنا هالتها الامبراطورية القصوى. إنّ المسلم الأخير هو ابن شرعي للحروب الامبراطورية التي لم تكن الحروب العالمية غير مقدمات جدُّ محتشمة عنها فحسب. ولذلك فإنّ سوء الفهم الوحيد حوله و حول أنفسنا هو أنّنا مازلنا نحاسبه في نطاق ثوابت الملة التي يدّعيها، والحال أنّه ظاهرة امبراطورية، أعني «عالمية»، تفرض تحديا عالميا، علينا أن نتهيّأ لها من خلال هذه القولة لأنطونيو نغري وميشال هاردت: «إنّ علينا أن نقبل بهذا التحدي و أن نتعلّم كيف نفكّر بشكل عالمي و أن نفعل بشكل عالمي»[1].

ذلك أنّ الانتقال الخطير من أفق الدولة/ الأمة إلى الامبراطورية قد فرض علينا بعدُ تعديلا حاسما في آلة أنفسنا: إنّ تاريخ المدينة قد ظلّ عندنا إلى وقت ليس ببعيد تاريخا فقهيا، نعني مصنوعا من خوف لاهوتي من أن «يكفر» الناس و«يخرجوا» عن الملة / القرية الروحية لشعب دون آخر.

أمّا الآن فقد صار يحرّكه خوف من جنس آخر تماما: إنّه الخوف

(1) M. Hardt. A. Negri, *Empire*, op. cit. p.259.

الامبراطوري من انقراض أطفالنا يوما ما. ولأنّه امبراطوري بلا رجعة، فإنّ كلّ من يواصل بناء أوطان محلية بلا عالم، وليس لها من سند سوى «الهُمْ» القومي أو العرقي أو الديني الخفي فيها، إنّما يؤجّل إلى وقت غير معلوم إمكانية مشاركة أطفالنا في احتمال مستقبل الأرض احتمالا موجبا بوصفهم مواطنين أرضيين أصحّاء جنبا إلى جنب مع أعضاء الإنسانية الحالية.

إنّ أطفالنا أكثر منّا تهيّؤاً للتعايش على نحو امبراطوري، من فرط أنّهم يعيشون بعدُ طفولة افتراضية كونية كفّت عن عبادة «السماء» بما هي «آية» على إله غائب، و انصرفت إلى التدرّب على انتماء مدنيّ لل«فضاء» الديجتالي بوصفه «البيئة» الوحيدة للإنسانية الأخيرة.

إنّ «قشتال» هيدغر، أي قوة استفزاز الموجود و تخزينه و تحسيبه وتوضيعه من خلال لعبة التقنية، لم يعد لغزا اصطلاحيا خاصا بالفلاسفة، بل هو قد صار بعدُ ظاهرة يومية عائلية أدخلها أطفالنا إلى بيوت المدينة: إنّ «ألعاب» الأطفال هي اليوم أبلغ علامة على اللعب بالعالم من خلال انتماء افتراضي إلى الوجود بما هو «قشتال» أو حيوان ديجتال بلا توقيع بشري.

لقد أصاب هيغل حين زعم ذات مرة أنّه حتى «ألعاب الطفولة» يخترقها «تاريخ العالم»[1]؛ لكنّه ما كان ليحدس أنّ ألعاب الأطفال قد صارت اليوم الأمارات الوحيدة على «فلاسفة المستقبل»، نعني على سكّان مدينة الوجود الافتراضية بعد أن تنهار كلّ المزاعم القومية للإنسانية الحالية.

---

(1) Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Paris: Gallimard, 1993) pp.90-91.

الفصل الثالث

ما هي «أمريكا»؟

أو البنى الأربع للامبراطورية

(الروح، القشتال، الريزوم، الشبكة)

«مازال هناك وقت طويل سوف يمرّ قبل أن ينجح الأوروبيون في أن يرسّخوا فيهم [في الهنود الحمر] قليلا من حب النفس».

هيغل

«نحن نعلم اليومَ، أنّ العالم الأنغلوسكسوني للأمركة قد قرّر تدمير (vernichten) أوروبا، وذلك يعني تدمير الوطن، أعني تدمير البدء الخاص بالعنصر الغربي (den Anfang des Abendländischen). إنّ البدئيّ (Anfängliches) لا يقبل أن يُقضى عليه. وإنّ دخول أمريكا في هذه الحرب الكوكبية ليس دخولا في التاريخ، بل هو بعدُ الفعلُ الأمريكي الأخير للآتاريخية الأمريكية و تخريبها لذاتها. وذلك أنّ هذا الفعل هو رفض لما هو بدئي و قرار من أجل ما لا بدء له (das Anfanglose)».

هيدغر

«إنّ الجهات لم تعد هي نفسها في أمريكا: إنّما في الشرق (l'Est) صار يتمّ البحث الشجري و العودُ إلى العالم القديم. في مقابل ذلك ثمّة الغرب (l'Ouest) الريزوماطيقي، بهنوده الذين لا نسبَ لهم، وحدّه (sa limite) الهارب باستمرار،

و تخومه (ses frontières) المتحرّكة و المنزاحة عن أماكنها. ثمّة «خارطة» كاملة في الغرب، حيث أنّه حتى الشجر نفسه قد قام مقام الريزوم».

دولوز /غواطاري

«إنّ الفكرة المعاصرة للإمبراطورية قد تولّدت عن التوسّع العالمي للمشروع الدستوري الداخلي لأمريكا»

نغري / هاردت

مقدمة: أمريكا، «يونان فلسفية» جديدة؟

«ما هي أمريكا؟» ـ سؤال صار يملك اليومَ كلّ الوجاهة الفلسفية لأنْ يُطرح طرحا مطلوبا لذاته، وليس فقط بوصفه فضولا فرضه العقل اليومي. لنقل: إنّه آن الأوان لأنْ نؤرّخ لمشكل لم يجد فلاسفة من حجم هيغل أو هيدغر أو دولوز أو رورتي أيّ حرج من أن يخوضوا فيه، وعلى ذلك هو ما يزال يُنظر له بوصفه موضوعة جيوسياسية، لئن كانت أهمّ حدث معاصر، فهي لا ترتقي إلى الأهلية الميتافيزيقية التي تنطوي عليها فكرة «اليونان» الرومانسية.

من أجل ذلك فإنّ سؤالنا «ما هي أمريكا؟» ينبغي أن يُسمع بوصفه تنويعا خافتا و مُشكَلا للسؤال الرومانسي «ما هي اليونان؟» الذي ظلّ يحرّك الفلسفة الأوروبية من كانط إلى فوكو و دولوز، مرورا بهغيل و شيلنغ إلى نيتشه و هيدغر و هوسرل. لقد اعتقد هذا الجيل ما بعد الرومانسي من الفلاسفة أنّ الإجابة عن السؤال السري للفلسفة المعاصرة، أي السؤال «ما هي أوروبا؟»، إنّما هي رهينة النجاح في اختراع «اليونان» الفلسفية المناسبة، التي من شأنها أن

تشكّل أفق الانتظار الفلسفي الذي يخصّنا، نحن السكّان ما بعد ـ اللاهوتيين للمعمورة.

ولكن من أجل أنّ خطة التفلسف تحت هدي إغريق مجازيين، التي ازدهرت من هيغل إلى هيدغر، قد أخذت تفقد فعاليتها الخطابية المعهودة منذ أن خضع الخطاب الفلسفي نفسه إلى تحويل حاسم من أفق اللغة/ التعبير الرومانسية إلى نطاق اللغة/ التحليل الوضعانية، - و من أجل أنّ الإغريق قد فقدوا فجأةً كل نموذجيتهم و انقلبوا إلى أمراض طفولية آن للفلسفة أن تبرأ منها ببناء لغة مثالية للتفكير على طريقة العلوم أوّل الأمر، ثمّ بالتدرّب على لغة عادية إنجازية لا مكان فيها للفتوحات الاستطيقية آخر الأمر، ـ فإنّ علينا الإقرار دون مواربة بأنّنا مدعوون إلى نمط غير مسبوق من التفلسف، لن يكون فيه السؤال الهادي هو «ما هي اليونان الفلسفية؟» كما اخترعه أفلاطون، بل السؤال الخافت اليوم «ما هي أمريكا الفلسفية؟». ربّ سؤال يبدو لنا أنّ جمعا من الفلاسفة المعاصرين من هيغل إلى رورتي قد بدأ بعدُ في ارتسام ملامح التفكير فيه.

إنّ غرضنا هنا هو معالجة السؤال البعيد التالي: **ما هي الدلالة الفلسفية لأمريكا كما تراءت للفلاسفة أنفسهم؟**

نحن نرنو بأعيننا هنا إلى فلاسفة بعينهم، هم **هيغل و هيدغر و دولوز/ غواطاري و نغري / هاردت**، بوصفهم أهمّ من تصدّى للدلالة الفلسفية لأمريكا بوصفها مشكلا نظريا هو مدعاة للتفكير الجوهري في ماهية الإنسانية الحالية، وليس فضولا جيو ـ سياسيا عاديا. ـ إنّ «أمريكا» قد ارتقت منذ هيغل إلى رتبة مقوّم من مقوّمات جغرافية

الروح الذي صار يشكّل و يتحكّم اليوم في بنية الإنسانية الحالية. ولذلك هي «مفهوم» بالمعنى القويّ للتسمية: إنّها «روح» تأمّلي (هيغل) و «قشتال» تقني (هيدغر) و «ريزوم» مترحّل (دولوز / غواطاراي) و «شبكة» بلا حدود و لا قومية (نغري / هاردت).

بيد أنّ ما هو مثير حقّا في هذه الدلالة هو كونها قد ارتبطت في كل مرة بمسألة «الحرب»: إنّ السمة الحاسمة في دلالة أمريكا لديهم هي علاقة مفهومية و ماهوية و جيوفلسفية بالحرب. وآن لنا أن نسأل: ما طبيعة العلاقة بين أمريكا و الحرب؟ هل تكون أمريكا هي التحقيق الكلي لماهية الحرب؟ أم أنّ الحرب هي التجلي القدريّ لماهية أمريكا في أفق الإنسانية الحالية؟

قد يقول قائل: ولكن لِمَ نولّي وجوهنا قبلة هؤلاء الفلاسفة بالذات بحثا عن جواب ما عن سؤالنا «ما هي أمريكا؟»، وليس قبلة الفلاسفة الأنغلوسكسونيين أنفسهم، مثل رورتي أو فوكوياما؟ ـ إنّما ذلك للسبب التالي: أنّ رورتي، المفكّر ما بعد الحديث الأنغلوسكسوني، لئن كان يقرّ بـ«عرضية الجماعة» (contingence de la communauté) التي ينتمي إليها ميتافيزيقيا، ويدعونا إلى التفكير بوصفه «تهكّما» ما بعد فلسفي في الاستعمال الخاص للعقل، فهو لا يرى من بديل للمجتمع الأمريكي، وذلك بوصفه الأفق التاريخوي (historiciste) الوحيد للاستعمال العمومي للعقل من أجل فهم أنفسنا الحديثة[1]؛ أمّا فوكوياما، فهو يمثّل الفهم العامي للزمان الأمريكي، حيث يبشّرنا بأنّ الإنسان الليبرالي هو تتويج سعيد لحركة «شوق

(1) R. Rorty, *Contingence, ironie et solidarité*. Part. 1, ch. 3.

الاعتراف» من «ثيموس» (*thymos*) الأفلاطوني / النزوع أو الغضب الفلسفي إلى «الكبرياء» الهوبزية إلى «حبّ النفس» الروسوي إلى «نزاع الاعتراف» الهيغلي إلى «الدابة ذات الوجنات الحمراء» النيتشوية[1].

ربّ صعوبات قد يجدر بنا أن نأتي إلى استيضاحها من طريق الاستفسارات التالية:

1 ـ إلى أيّ مدى يمكننا أن نفكّر في «أمريكا» بوصفها فكرة فلسفية؟ أو هيغل و أمريكا/ «الروح» (Geist) التأمّلية

2 ـ بأيّ معنى يمكن اعتبار أمريكا الوجه الأقصى من «الماهية الحربية للذات» الحديثة؟ أو هيدغر و أمريكا / «القشتال» (*Gestell*) التاريخانية

3 ـ ما العلاقة بين أمريكا «جهاز الدولة» و أمريكا «آلة الحرب» المترحلة؟ أو دولوز/ غواطاري و أمريكا/ «الريزوم» (Rhizome) النومادولوجية

4 ـ هل ثمّة اليومَ فرق حقيقي بين أمريكا و الامبراطورية التي تقود العالم؟ أو نغري / هاردت و أمريكا / «الشبكة» (le réseau)

I ـ أمريكا «التأمّلية»: أو الحرب بوصفها «نزعا للإقليمية» (déterritorialisation) عن الروح القومي لشعب ما: الهنود الحمر نموذجا

حقيق علينا أن نتمهّل، متى فحصنا عمّا كتبه هيغل عن أمريكا ضمن دروس في فلسفة التاريخ، عند وصف شبه كلبي للحرب التي

---

(1) F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*. ch. 15.

خاضها الرجل الأبيض ضدّ سكّان أمريكا الأصليين، وذلك بوصفها حربا تؤدي مهمة ماهوية في مسيرة الروح.

إنّ هيغل قد أجابنا بذلك عن هذا السؤال: ما هو الأصل الروحي لأمريكا؟

إنّ أصل أمريكا هو الحرب ضد السكّان الأصليين. إنّ أصل أمريكا هو الحرب ضد الساكن الأصلي في أرض ما. ذلك يعني أنّ ماهية الحرب قد تغيّرت على نحو غير مسبوق: إنّها لم تعد مبدأ «كوسميا» (نزاع الأضداد لدى هرقليدس) أو «مرضا» مدنيا (أفلاطون) أو ضربا من «الصيد» البشري «للّذين ولدوا من أجل أن يُحكموا» (أرسطو)[1] أو «فضيلة» بالمعنى الماكيافيلي (*virtú*) لا جدوى منها إلاّ إذا كان الأمير يدافع عن إمارته بمواطنيها و ليس بالمرتزقة، أو «هيمنة بشر ما على الآخرين، بسبب أنّ ذلك ضروري من أجل بقائه» (هوبز)[2]، أو «علاقة دولة بدولة أخرى، حيث لا يكون الأفراد أعداء إلاّ عرضا» (روسو)[3] أو «مواصلة سياسة الدولة بوسائل أخرى» (كلاوسفيتز) أو حتى «ظاهرة العدوان (phénomène d'hostilité)» المؤسسة على مقياس «العدو و الصديق» العدو العمومي وليس الشخصي (كارل شميت)[4].

كلّ هذه المعاني لا تمسّ ماهية الحرب التي تأسّست عليها أمريكا

---

(1) Aristote, *Politiques*, I,8,1256 -b.

(2) Hobbes, *Léviathan*, Parie, I, ch. Xiii.

(3) Rousseau, *Du contrat social*, Livre I, ch. 4.

(4) Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie du Partisan* (Paris: champs / Flammarion, 1922), pp.66 sqq.

بوصفها حدثا فريدا من نوعه في تاريخ الإنسانية الحديثة. إنّ أمريكا قد قامت على حكم قيمة حضاري و ميتافيزيقي يقضي بتفوّق الإنسان الأوروبي على الإنسان الهندي و الإفريقي؛ إنّها ليست حربا أداتية حول الحكم أو حربا دينية حول المقدس. إنّها حرب من أجل نزع محض للإقليمية التي يتمتّع بها الساكن الأصلي في أرضه. إنّ الأمر يتعلق بحرب بدائية معاصرة، وجدت في سيادة الذات الحديثة على الموضوع أساسها الأخلاقي.

ولذلك لا ينبغي أن نأنف هنا من أن نوجّه إصبع الاتهام إلى الفلاسفة الذين تعوّدنا قراءتهم دون أيّ محاسبة أخلاقية أو إنسانوية لمواقفهم النظرية، وبخاصة الفلاسفة ما بعد الرومانسيين من هيغل إلى رورتي مرورا بهيدغر، الذين لا يتحرّجون في تطبيق الرسم التاريخوي للغرب بوصفه طوبيقا ميتافيزيقية سعيدة علينا الأخذ بها أو خرجنا من دائرة المفهوم الفلسفي بما هو كذلك.

فإنّه من المثير حقّا أنّ هيغل يقدّم حضارة الساكن الأصلي هذه بأنّها «حضارة [ما تزال] طبيعية تماما و من ثمّ أنّها ينبغي أن تنهار عند أوّل تماس لها مع الروح»[1] الأوروبي.

ويقول: «فيم يتعلق بالجنس البشري، فإنّه لم يبق منذ الآن غير قليل من الأمريكيين الأوائل، حوالي سبعة ملايين قد تمّ القضاء عليهم. إنّ سكّان جزر الهند الغربية قد أفلوا، وبعامة إنّ العالم الأمريكي بتمامه قد انقرض تحت الوطأة القاهرة للأروبيين. [. .] إنّ

(1) Hegel, *La raison dans l'histoire*. Ed. 10/18, Paris, 1965, p.232.

هذه الشعوب ذات البنية الضعيفة قد تداعت للانقراض عند التماس مع شعوب أكثر تحضّرا، وأكثر ثقافة»[1].

إنّ القضاء على سبعة ملايين بشر لا يغيّر من الحياة الإتيقية للروح المطلق شيئا. و اللافت للنظر هو أنّ هيغل يسجّل هذا الانهيار الحضاري وهذا الانقراض القومي بوصفه حدثا تأمّليّا في فلسفة التاريخ وليس مشكلا أخلاقيا مريعا. أمّا ما هو كلبي فعلا في هذا السلوك التأمّلي إزاء هذه الشعوب المنقرضة فهو أنّ هيغل ليس فقط يزعم أنّ الأوروبيين هم الذين علّموا «حاجة الاستقلال» (le besoin de l'indépendance) للهنود المولّدين من دم أبيض (les créoles)، بل هو قد أعْذَر أبناء جلدته قائلا: «مازال هناك وقت طويل سوف يمرّ قبل أن ينجح الأوروبيون في أن يرسّخوا فيهم [في الهنود الحمر] قليلا من حب النفس»[2].

بذلك هو لا يرى أيّ مانع من أن يمارس الآباء اليسوعيون إزاء الهنود الحمر أبوية أخلاقية يومية يبلغ حدّ ترويج سردية إثنو ـ مركزية لم يتردد هيغل في الاستشهاد بها. يقول هيغل: «أنا أتذكّر أنّي قد قرأت أنّ قسّيسا كان يضرب عند منتصف الليل جرسا يذكّرهم بإنجاز واجباتهم الزوجية، وذلك، أنّهم حتى ذلك، متى تُركوا لأنفسهم، لا يخطر لهم على بال»[3].

ولأنّ هيغل لا يسرد هذه القصة تفكّهًا، بل داخل أفق تفكير له

---

(1) Ibid.

(2) Ibid. p.233.

(3) Ibid. p.234.

اتساقه القيمي الخاص، فهو لا يتردد في القول بأنّ «ضعف المزاج الأمريكي قد كان واحدا من الأسباب الرئيسة لاستجلاب السود إلى أمريكا: فقد جيء بهم لاستغلال قواهم في الأشغال، نظرا لقدرتهم المتميزة على استيعاب الحضارة الأوروبية، متى قورنوا بالأمريكيين»[1].

إنّ هيغل قد برّر بذلك الجريمتين التاريخيتين الّتين قامت عليهما أمريكا، نعني إبادة الهنود الحمر و استعباد السود، بوصفهما حدثين روحيين لهما تفسيرهما التأمّلي في فلسفة التاريخ. ربّ تفسير لم يجد له من أساس حاسم سوى التفوّق التاريخي للحضارة الأوروبية على الحضارات الأخرى، والذي تستمدّه من توفّرها على «مركز حياة جماعية بدونه لن يكون هناك دولة»[2] ـ هذا المركز ليس شيئا آخر سوى «الفردانية الأوروبية» (l'individualisme européen) [3] التي قامت عليها مغامرة العصور الحديثة.

II ـ أمريكا التاريخانية و «الماهية الحربية للذاتية»: هيدغر و أمريكا/القشتال الأوروبي ضدّ نفسه

ثمة أربعة مواضع، على الأقل، تعرّض فيها هيدغر الثاني إلى دلالة أمريكا في أفق تاريخ الوجود. ونعني بخاصة: سنة 1935، ضمن الفصل الأول من مدخل إلى الميتافيزيقا، حيث يعلن أنّ «روسيا و أمريكا إنّما هما الاثنان، من جهة نظر الميتافيزيقا، نفس

(1) Ibid.

(2) Ibid. p.235.

(3) Ibid. p.236.

الأمر؛ نفس الجنون المخيف للتقنية التي لا قيد لها، و التنظيم المنبتّ للإنسان المقنّن»[1]؛ وسنة 1938، ضمن زيادات على مقالة «عصر العالم الصورة»، حيث يصرّح بأنّ «الأمركة إنما هي شيء أوروبي. فهي نوع، غير مفهوم بعدُ، من الهائل، هائل ما يزال بلا أيّ نقطة ارتكاز، بمعنى ما يزال لا ينبثق أبدا من الملاء المتجمّع للماهية الميتافيزيقية للأزمنة الحديثة»[2]؛ وسنة 1941 ضمن درس مفاهيم أساسية، حيث يصف «إنسان اليوم» الذي يستمدّ ثقافته الماهوية من الجرائد اليومية، بأنّه «إنسان أمريكي محض» لا يعرف ما معنى «القراءة» أصلا[3]؛ وأخير سنة 1942، ضمن درس أنشودة هلدرلين «Der Ister» (نهر الدانوب في تسميته الرومانية)، حيث يعلّق هيدغر على دخول أمريكا في الحرب العالمية الثانية ضد ألمانيا[4].

نحن لن نقف هنا إلاّ عند هذا الموضع الأخير، من قِبل أنّه يفيدنا في إيضاح طريف للعلاقة الماهوية بين أمريكا و الحرب.

يقول هيدغر: «نحن نعلم اليومَ، أنّ العالم الأنغلوسكسوني للأمركة قد قرّر تدمير (vernichten) أوروبا، وذلك يعني تدمير الوطن، وذلك يعني تدمير البدء الخاص بالعنصر الغربي (den Anfang des Abendländischen. إنّ البدئيّ (Anfängliches) لا يقبل أن يُقضى عليه. إنّ دخول أمريكا في هذه الحرب الكوكبية ليس

(1) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*. (Paris: Gall. Coll. Tel, 1976) pp.48-49.

(2) Heidegger, «L'époque des "conceptions du monde", in: *Chemins*.. (Gall., coll. Tel) pp.145-146.

(3) Heidegger, *Grundbegriffe*. GA Bd 51 (1981a, 1991b) p.14.

(4) Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. GA, Bd 53 (1984) p.68.

دخولا في التاريخ، بل هو بَعْدُ الفعلُ الأمريكي الأخير للاّتاريخية الأمريكية و تخريبها لذاتها. وذلك أنّ هذا الفعل هو رفض لما هو بدئي و قرار من أجل ما لا بدء له (das Anfanglose). إنّ الروح الخفيّ للبدئيّ في الغرب لن يجد في نفسه موضعا حتى ولو لنظرة احتقار إزاء هذه السيرورة من التخريب الذاتي للذي لا بدء له، بل سوف ينتظر موعده مع القدر في طمأنينة السكون الذي من شأن العنصر البدئيّ. إنّنا لا نفكّر دوما في تاريخيّ التاريخ إلاّ في جزء منه فحسب، وذلك يعني هنا دائما أنّنا لا نفكّر بعامة، متى كنّا نحتسب التاريخ و عظمته بواسطة طول المدة التي من شأن ما كان، بدل أن ننتظر أوّلا ما كان بوصفه البدء كأنّنا ننتظر الآتي و المقبل. نحن نقف تحديدا في بداية التاريخية الأصيلة، بمعنى في بداية الفعل في ما هو ماهوي انطلاقا من القدرة على انتظار بعثة الأمر الذي يخصّنا. [..] القدرة على الانتظار تعني البقاء المتوثّب سلفا ضمن ما لا يمكن القضاء عليه»[1].

إنّ اللافت للنظر لدى هيدغر هو كونه قد وضع حدّا للاحتفاء المعاصر بظهور أمريكا، سواء الاحتفاء الفلسفي بها بوصفها ظاهرة طريفة في أفق فلسفة التاريخ (مع هيغل) أو الاحتفاء الحقوقي بها بوصفها ظاهرة سياسية أعطت لمثال الديمقراطية واقعة عينية (توكفيل). إنّ هيدغر يضع حدّا للصورة «الحديثة» لأمريكا في المخيال الأوروبي و يرسم صورتها ضدّ ـ الأوروبية (anti-européenne) و ضدّ ـ الحديثة (anti-moderne). إنّ أمريكا التي

(1) Ibid.

«أوْرَبَتْ» العالم الجديد قد انقلبت فجأة إلى خطر حاسم على الوجود الماهوي لأوروبا، وذلك يعني على «الوطن» الأصلي للغرب. مرة أخرى تنكشف الصلة الجوهرية بين ماهية أمريكا و ماهية الحرب: إنّ أساس أمريكا هو الحرب بما هي «نزع للإقليمية» (déterritorialisation) عمّا هو «بدئيّ» في أرض ما و ذلك يعني في «وطن» ما. إنّ أمريكا هي في معركة جذرية دائمة مع «المكان» وكل حروبها هي حروب مكانية. ولكن ما معنى أن نخوض «حربا مكانية»؟ وما الفرق بين الحرب المكانية و الحروب الأخرى؟

لقد وصف هيدغر دخول أمريكا في الحرب العالمية الثانية بأنّه «الفعلُ الأمريكي الأخير للاّتاريخية الأمريكية و تخريبها لذاتها. وذلك أنّ هذا الفعل هو رفض لما هو بدئي و قرار من أجل ما لا بدء له (das Anfanglose)». إنّ «الأمركة» (Amerikanismus) ليست صفة جغرافية هنا بل هي «قرار» ميتافيزيقي إزاء الموجود يتّخذ من «التقنية» بما هي «قشتال» ـ أي بما هي تدبير حسابي يستفزّ الموجود ويوضّعه قصد تسخيره و استعماله بلا حدود، ـ نمط تأويله لمعنى وجودنا في العالم. ولذلك لا تعنى «اللاّتاريخية» في ماهية أمريكا مجرّد فقدانها لتاريخ طويل مثل العالم القديم، بل اللاّتاريخية هنا مكانية: إنّها تتعلّق بالعنصر «البدئيّ» الذي يؤدّي في السؤال عن معنى وجودنا في العالم دور مفهوم «الوطن». إنّ لا ـ تاريخية أمريكا تعني لا ـ بدئيّة و لا ـ وطنيّة العالم الذي تقيمه بدلا عن الذي تريد تدميره. إنّ «رفض ما هو بدئيّ» لا يعني رفض ما وقع في بداية تاريخ الغرب، بالمعنى الكرونولوجي، بل هو رفض لما لا يكفّ عن البدء في أفق الإنسانية الحالية، نعني «الوطن» الإنساني لأوروبا بوصفه نمطا مخصوصا من

«المكان» / «السكن» و «المكان» / «الانتماء» إلى نمط من السؤال عن معنى الوجود في العالم. إنّ الحرب هنا هي حرب طوبولوجية ضد نمط مخصوص من المكان هو الوطن أو هو العنصر البدئيّ لأوروبا. لذلك يميّز هيدغر «الماضي» الطويل وبين «ما كان» (das Gewesene: الماكان هو الزمان الأصيل لأنفسنا، نمط الهُوية الذي نتقوّم به في كل مرة. ومن ثمّ هو لا يكفّ عن أن يكون في كل مرة. إنّ ما كان لا ينقرض بل هو ما فتئ يأتي من المستقبل و يؤثّث اللحظة التي نعيشها بنمط من الوطن. إنّ حرب أمريكا ضدّ العنصر البدئي هي حرب ضد الوطن في معنى أنّها حرب ضدّ «ماكان» التاريخاني الغربي الذي لا يكفّ عن الإقبال إلى أنفسنا من جهة المستقبل.

ولأنّ أمريكا هي الصيغة الأخيرة من القرار الميتافيزيقي إزاء الموجود ولأنّ الميتافيزيقا، أي نمط تدبير الموجود بواسطة موجوديته المحضة، هي تقليد أوروبي، فإنّ هيدغر لا يرى في دخول أمريكا الحرب غير «تخريب ذاتي» (Selbstverwüstung)، وبالمعنى الحرفي هذه الحرب هي «تصحير» للوطن، إذْ أنّ Verwüstung مكوّن من الجذر اللغوي die Wüste بمعنى «الصحراء». ومتى فاض الخاطر للتوّ بجملة نيتشه الشهيرة التي سيقف عندها هيدغر طويلا ضمن ما معنى أن نفكّر؟ (1952)، نعني قوله ضمن حديث «بنات الصحراء» (من حدّث زرادشت قال، القسم الرابع):

«إنّ الصحراء قد اهتزّت و ربت: فتعسا لمن كانوا للصحارى يحجبون»

إنّ نبوءة زرادشت قد تحقّقت: إنّ أمريكا هي «حجب» مستمرّ

للعنصر البدئي في تاريخ أوروبا، وذلك أنّها حرب ضدّ المكان الأصلي، «تصحير» للوطن.

ولكن، قد يقول قائل، : أليس هناك وجه آخر لأمريكا تاه عنه هيدغر؟ ـ يبدو أنّ دولوز قد أخذ على عاتقه أن ينجز هذا الإمكان.

III ـ أمريكا/ «الريزوم» (Rhizome): التراوح الإقليمي بين «جهاز الدولة» الهَووي و «آلة الحرب» المترحّلة

ليس في كتاب دولوز و غواطاري الرأسمالية والفصام 2 (*Capitalisme et Schizophrénie 2*)، المعروف بعنوانه الصغير *Mille Plateaux* ـ **ألف مسطّح و مسطّح**، ـ عن أمريكا كلام كثير، صفحتان و بعض الإشارات على الأكثر[1]. وعلى ذلك فإنّ اهتمامهما بدلالة أمريكا طريف تماما: إنّه يقطع مع الطريقتين السابقتين في فهم الأمركة. إنّ أمريكا لا تعني هنا، كما لدى هيغل، «الروح على الحصان» الذي يقذف «الفائض» التأمّلي لأوروبا باتجاه «العالم الجديد» قصد نزع إقليميته البدائية و فرض إقليمية «الأزمنة الحديثة» عليه، وصفة «الحديثة» لا تعني لدى هيغل شيئا آخر غير الصيغة المعلمنة من الزمان المسيحي؛ ولا هي تعني، كما لدى هيدغر، القشتال الأوروبي الذي جُنّ و أخذ يخرّب نفسه كحيوان تقني ما بعد ـ لاهوتي، فصارت أمريكا تحارب مهدها الأوروبي بواسطة البايديا (*paideia*) الميتافيزيقية نفسها. أجل، إنّ أمريكا دولوز/ غواطاري هي

---

(1) Gilles Deleuze / Felix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie 2.* Mille Plateaux (Paris: Minuit, 1980) pp.29-30, aussi p.37.

أيضا في علاقة ماهوية مع الحرب، ولكنّها لم تعد حربا تأمّلية أو تاريخانية؛ إنّ حسّ العدالة فيها لم يعد مؤسّسا على تاريخ العالم و لا على تاريخ الوجود. إنّه كفّ عن أن يكون متعلّقا بكتابة «التاريخ» أصلا.

إنّ خطتهما مثيرة من أجل أنّها قد نقلت المسألة من منطق «التاريخ» إلى ميدان «الصيرورة». إنّ أمريكا التي يفكّران بها ليست حربا ضدّ الهنود الحمر، ولا هي تخريب داخلي للإنسانية الأوروبية. أمريكا الآن «ترتيب» (agencement) غير مسبوق للعلاقة مع «الأرض» بوصفها «إقليما» (territoire) ندخله و نخرج منه باستمرار، بحسب كثافة خطوط إقامة و هروب لا ينقطعان، خطوط إقامة و تنضيد وتقسيم و رسم للخرائط، ولكن أيضا خطوط هروب و نزع للإقليمية و كسر للحدود و الحواجز. أمريكا هذه ليست «ذاتا» و لا «موضوعا» بل هي حسب عبارة دقيقة «un rhizome» ـ وهو ما يعني عادة «جذعا تحت ـ الأرض لنباتات ترسل براعم في الخارج وتبثّ جذورا مضرّة في جزئها السفلي». بأيّ معنى وبأيّ وجه ينبغي لنا أن نفهم تأويل دولوز/ غواطاري لأمريكا بوصفها «ريزوما»؟

نحن نقسّم مسعانا هنا إلى خطوتين، نجيب فيهما على التساؤلين التاليين:

أوّلاً: ما معنى «الريزوم» بما هو مفهوم فلسفي؟

وثانياً: إلى أيّ مدى يساعد التأويل «الريزوماطيقي» (rhizomatique) لأمريكا على استجلاء الصلة الإقليمية التي يقيمها دولوز/ غواطاري بين «أمريكا» / «جهاز الدولة» الهَووي بطبعه و بين أمريكا / «آلة الحرب» المترحّلة في أصلها؟

ـ ما معنى «الريزوم»؟ ـ ينطلق دولوز/ غواطاري في تبيين هذا المفهوم من تمييز طريف بين نوعين من الكتاب. النوع الأول هو الكتاب الكلاسيكي. وهما يسمّيانه «الكتاب/ الجذر» (le livre-racine) الذي تكون «الشجرة» فيه هي «صورة العالم» مثلما أنّ «الجذر هو صورة الشجرة ـ العالم»[1]. هذا الكتاب التقليدي هو «جهاز عضوي جميل ذو دلالة و ذاتي» يحاكي العالم و يتمثّله[2]. إنّه الكتاب/ الصورة العاكسة للعالم (le livre-image du monde)؛ أمّا الكتاب الآخر المبحوث عنه، فهو كتاب «ريزوماطيقي» أو «الكتاب/ الريزوم» (le livre/ rhizome) الذي لا يصوّر العالم، لأنّه كتاب عن «الخارج» (le dehors)، أي عن المكان الذي لا تنظّمه «صورة و لا دلالة و لا ذاتية»[3].

ولكن ما الفرق بين «الجذر» (la racine) و «الريزوم» (le rhizome)؟ ـ هذا الفرق ليس من جنس لغوي، إذْ أنّ *radicina* اللاتيني و *rhizoma* اليوناني يدلاّن على نفس الشيء: معنى «الجذر» في العربية. إنّ الفرق الفلسفي هو هذا: إنّ الريزوم هو جذع تحت ـ الأرض لكنّه ليس جذرا لأيّ شجرة. إنّه يقطع مع النموذج التمثيلي للجذر و الشجرة: فهو في ترابط مع أيّ شيء يباينه، على خلاف الجذر و الشجرة حيث لابدّ من نقطة و نظام واحد؛ وهو تعدّد محض وليس كثرة من الآحاد؛ وهو يمكنه أن يقطع مع أيّ شيء دون أن يعطي لذلك أيّة دلالة خاصة، إذ هو يستطيع أن يستأنف نفسه في أيّ

(1) Ibid. p.11.
(2) Ibid.
(3) Ibid. p.34.

موضع آخر؛ و الريزوم لا يمكن أن يُقاضى أمام أيّ نموذج بنيوي أو نشوئي، وذلك أنّه بعيد عن منطق الشجرة القائم على منطق النسخ والتكاثر[1]. إنّ الريزوم «خارطة و ليس ناسخة» (carte et non pas calque)[2]. الريزوم خارطة: تجريبية و بنائية و مفتوحة و موصولة بكل أبعادها و لها مداخل متعددة و إنجازية. الريزوم «عشب» (une herbe) حر، وليست «شجرة» لها جذر واحد. إنّه «ذاكرة قصيرة المدى» (سرعة و حركة و انزياح وخط) وليس «ذاكرة طويلة المدى» (عائلة، نوع بشري، مجتمع، حضارة)[3].

وأطروحة دولوز/ غواطاري هي: أنّ الغرب قد فقد النموذج «الريزوماطيقي» للتفكير لصالح نموذج «الشجرة»[4]. والحال أنّ «التفكير ليس شجريا و المخّ [البشري] ليس مادة مجذّرة (enracinée) ولا مفرّعة [. .] إنّ لكثيرٍ من الناس شجرةً مزروعةً في رؤوسهم، لكنّ المخّ [البشري] نفسه هو عشب أكثر منه شجرة»[5]. ولكن ما حال «المشرق» (l'Orient)؟ فالسؤال ما يلبث أن يعرض: هل يوجد في المشرق نموذج «ريزوماطيقي» مغاير للنموذج الغربي للشجرة؟

إنّ المثير هو أنّ دولوز / غواطاري لا يتحاشيان هذا السؤال بل يطرحانه لكنّهما لا يجيبان عنه. إنّهما سرعان ما يمرّان إلى إبراز طرافة أمريكا في أفق الفهم الريزوماطيقي للمكان، قائليْن: «إنّه ينبغي أن

---

(1) Ibid. pp.13-20.
(2) Ibid. p.20.
(3) Ibid. p.24.
(4) Ibid. p.28.
(5) Ibid. p.24.

نولي مكانة مستقلة لأمريكا»[1]. فما هي أمريكا دولوز / غواطاري؟

ـ إنّ أمريكاهما هي أمريكا / الريزوم. ويعني ذلك هذا النمط من الحركة في الأرض بوصفها إقليما مفتوحا على «خارجية محضة» (une extériorité pure) لا يقوى «جهاز الدولة» (l'appareil d'État) على ردّه إلى عنصره السيادي الذي يتقوّم به. هذه الخارجية المحضة هي الفضاء الخاص بالتفكير «الريزوماطيقي»، الذي برئ من «المرض الأوروبي» بامتياز، أي مرض «المفارقة» (transcendance) والذي كان يجد دوما في جهاز الدولة من جهة و في التقليد التأسيسوي للفلسفة الغربية سنده السري.

من أجل ذلك اضطرّ دولوز/ غواطاري إلى رسم فاصل منهجي دقيق بين دلالتين لأمريكا: أمريكا «الأوروبية» التي تقيم في «الشرق» (l'Est)، أمريكا التقليدية التي تخضع لـ«سيطرة الشجر و البحث عن الجذور» و هو ما يتجلى في «التنقيب عن هَوية قومية (identité nationale) بل وحتى عن نسبيّة (ascendance) أو جينالوجيا أوروبية»[2]. أمّا أمريكا/ الريزوم فهي أمريكا «الغرب» (l'Ouest) حيث يفترض دولوز/ غواطاري «أنّ كلّ ما وقع من أمور هامة وكلّ ما يقع من أمور هامة، إنّما يسلك سلوك الريزوم الأمريكي» الذي تخلّى عن نموذج الشجرة و الجذر ليأخذ نموذجا أكثر فرادة يسميه دولوز نموذج «أوراق العشب» (les feuilles d'herbes)[3]. ولكن ما هو الجديد في أمريكا هذه؟

(1) Ibid. p.29.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

يقول دولوز / غواطاري: «إنّ الجهات لم تعد هي نفسها في أمريكا: إنّما في الشرق (l'Est) صار يتمّ البحث الشجري و العودُ إلى العالم القديم. في مقابل ذلك ثمّة الغرب (l'Ouest) الريزوماطيقي، بهنوده الذين لا نسبَ لهم، وحدّه (sa limite) الهارب باستمرار، و حدوده (ses frontières) المتحرّكة و المنزاحة عن أماكنها. ثمّة «خارطة» كاملة في الغرب، حيث أنّه حتى الشجر نفسه قد قام مقام الريزوم. إنّ أمريكا قد قلبت الاتجاهات: لقد جعلت مشرقها (Orient) في غربها (Ouest)، كأنّ الأرض قد أصبحت مدوّرة بالتحديد في أمريكا؛ إنّ غربها هو الحدّ الغامض أصلا لشرقها (Est). (ليس الهند [. .] هو الذي يشكّل الوسيط بين المغرب و المشرق (l'Occident et l'Orient)، بل أمريكا هي التي تشكّل محور و آلية الانقلاب. [. .]

إنّ كلّ شيء يجتمع في أمريكا، الشجرة و القناة معا، الجذر و الريزوم. فلا توجد رأسمالية كونية وفي ذاتها، فالرأسمالية هي في مفترق طرق كل أصناف التشكيلات، إنّها دوما رأسمالية جديدة في طبعها، هي تخترع للأسوأ، وجهها المشرقي و وجهها المغربي، و ترميمها للاثنين»[1].

يتبيّن بذلك أنّ الريزوم الأمريكي هو حركة في «الخارج» (le dehors) الذي يفلت من سيادة جهاز الدولة و هوسه «الهَووي» و«القومي»، أي الهوس «الجذري» و «الشجري» و «التأسيسي» و «التاريخي». إنّ الريزوم الأمريكي ليس نظاما أو وحدة أو حتى كثرة

---

(1) Ibid. pp.29-30.

من الآحاد، بل هو تعدّد محض؛ إنّه ليس وحدة بل أبعاد وجهات متحركة، ليس له بداية و لا نهاية، بل هو دوما «وسط» (un milieu) بلا بنية، لكنّه مؤثث بكم متعدد من الخطوط و الرسوم الآتية و الهاربة، المقيمة و المترحلة. إنّه ليس شجرة قومية و لا جذر هَووي بل هو «جينالوجيا ـ مضادة» (anti-généalogie) أو هو «ذاكرة قصيرة أو ذاكرة مضادة (anti-mémoire)»[1]. ولذلك فالريزوم لا يؤسس الإقامات الحضرية بل هو «يعمل بواسطة التنويع و التوسّع و الغزو و القبض و الوخز»[2]. إنّه لا يتألّف من الأسس و العقائد و الأجهزة بل هو «مشكّل من مسطّحات (plateaux)[3]، والمسطّح هو «كلّ تعدّد يقبل الوصل مع تعدّدات أخرى بواسطة جذوع تحت ـ أرضية سطحية، بحيث تشكّل و تمدّ ريزوماً»[4].

من أجل ذلك لن نفهم أمريكا بكتابة التاريخ بل إنّ ما نفتقد إليه هو «نومادولوجيا» (une nomadologie). النومادولوجيا هي كتابة «الخارج» (le dehors)، أي هذا «الفضاء الأسيل» (l'espace lisse) الذي يتشكّل و يمتدّ خارج سيادة الدول لأنّه لا يقبل أن يُردّ إلى أيّ واحد من أجهزتها السياسية أو العسكرية، أي لا يقبل أن يختزل في بنية «الفضاء المخطّط» (l'espace strié) الذي تنشر الدولة داخل حدوده نمط الانتماء الهَووي إليها[5].

---

(1) Ibid. p.31.

(2) Ibid. p.32.

(3) Ibid.

(4) Ibid. p.33.

(5) Cf. ibid. pp.592 sqq.

إنّه هنا تحديدا تتنزّل طرافة التخريج الذي يمنحه دولوز/ غواطاري لمسألة «الحرب»: إنّ الحرب ليست من اختراع الدول، وهي ظاهرة لا تصبح في خدمة الدول أو أداة من أدواتها إلاّ عرضا[1].

يقول دولوز/غواطاري: «إنّ الرحّل قد اخترعوا آلة الحرب (machine de guerre) ضدّ جهاز الدولة (appareil d'État). أبدا، لم يفهم التاريخُ [نزعة] الترحّل (nomadisme)، أبدا، لم يفهم الكتابُ الخارجَ (le dehors). وأثناء تاريخ طويل، كانت الدولةُ نموذجَ الكتاب و التفكير: اللوغوس، الفيلسوف ـ الملك، مفارقة المثال، باطنية المفهوم، جمهورية العقول، محكمة العقل، موظّفو الفكر، الإنسان المشرّع و الذات. ادّعاء الدولة أن تكون الصورة المستبطنة لنظام ما للعالم، وأن تجعل للإنسان جذورا. لكنّ علاقة آلة الحرب مع الخارج، ليست «نموذجا» آخر، إنّها ترتيب (agencement) من شأنه أن يجعل الفكر نفسه مترحّلا (nomade)، ويجعل الكتابَ قطعةً من أجل كلّ الآلات المتحرّكة و جذعا من أجل ريزوم ما»[2].

إنّ تأويل دولوز/ غواطاري لدلالة أمريكا قد أفضى إلى هذا: علينا أن نميّز بين أمريكا / جهاز الدولة الهَووي، المسكون بعين الهاجس الكلاسيكي للسيادة التي تزعم البحث عن الجذر و الشجرة لترسيخ إقامة الإنسان في موضعه القومي، ـ و بين أمريكا/ الريزوم، أمريكا / الرحّل الذين اخترعوا «آلة الحرب» واستعملوها ضدّ الفضاء

(1) Ibid. ch.12.

(2) Ibid. pp.35-36.

المخطّط لجهاز الدولة. إنّ ماهية الحرب إذن «نومادولوجية» وليست عسكرية. إنّها ليست في يد الدول إلاّ عرضا. وذلك أنّ من طبيعة الحرب أن تخترع «الفضاء الأسيل» الذي هو «خارجية محضة» تصمد أمام كلّ أطماع الدولة السيادية في ضمّه إلى «الفضاء المخطّط» الذي لا توجد إلاّ ببنائه و فرضه في كل مرة. إنّ الدول قد سرقت «آلة الحرب» من الرحّل وردّتها إلى «مؤسسة عسكرية» ليست حربية إلاّ عرضا. إنّ المؤسسة العسكرية هي حيلة الدول في تفريغ آلة الحرب من طبيعتها النومادولوجية و تحويلها إلى أداة إقامة و أقلمة و تحديد. إنّ «آلة الحرب» التي اخترعها الرحّل سابقة على «الحق» (le droit) الذي يدّعيه «جهاز الدولة» عليه: إنّها تأتي من مكان آخر تماما[1]. ويعترف دولوز/ غواطاري بأنّه إذا كان «الطابع الخارجي» لآلة الحرب يظهر في كل مكان فإنّه يبقى من الصعب التفكير فيه بما هو كذلك[2].

يقول دولوز/ غواطاري: «ينبغي أن ننجح في التفكير في آلة الحرب بوصفها هي نفسها شكلا محضا من الخارجية، في حين أنّ جهاز الدولة إنّما يمثّل شكل الباطنية التي نأخذها عادة بوصفها نموذجا. [. .] إنّ ما يعقّد كلّ شيء هو أنّ هذه القدرة الخارجية لآلة الحرب قد تنزع، في بعض الظروف، إلى أن تختلط مع هذا أو ذاك من رؤوس الدولة. تارةً هي تخلط نفسها مع العنف السحري للدولة، وطوراً مع المؤسسة العسكرية [. .]. وباختصار، في كل مرة يقع الخلط بين انبثاق القدرة على الحرب و بين خطّ هيمنة الدولة، إنّما

(1) Ibid. p.435.

(2) Ibid. p.438.

يمّحي كل شيء، ولم نعد نستطيع أن نفهم آلة الحرب إلاّ تحت أنواع السالب، بما أنّنا لا نترك شيئا ليصمد خارج الدولة نفسها. ولكن، متى أعدناها إلى وسط الخارجية التي من شأنها، تظهر آلة الحرب من نوع آخر، من طبيعة أخرى و من أصل آخر. [. .] **ليس للدولة بنفسها آلةُ حرب؛** إنّها لن تمتلكها إلاّ في شكل مؤسسة عسكرية، وهذه لن تكفّ عن إثارة المشاكل لها. من هنا يأتي توجّس الدول من مؤسستها العسكرية، وذلك من جهة كونها ترث آلة حرب مخارجة لها»[1].

إنّ رأس الصعوبة هو: كيف تحافظ آلةُ الحرب المترحّلة على خارجيتها المحضة بإزاء جهاز الدولة الذي يسعى دوما إلى ردّها إلى مؤسسة عسكرية تحت تصرّفه؟ كيف يمكن لآلة الحرب أن تبسط هذا الوسط من الخارجية المحضة الذي ما فتئ رجل الدولة الغربي و رجل الفكر الغربي يحاول أن يحدّ من وجوده[2]. ولكن هل ما يزال وجيها التفكير اليوم بمصطلحات مثل «الخارج» و «الداخل» في فهم الطابع «اللاّ ـ إقليمي» لأمريكا / الريزوم؟ ذلك إشكال يبدو أنّه قد نال نقلة تحت قلم نغري / هاردت.

IV ـ أمريكا و الامبراطورية أو نغري /هاردت و أمريكا / «الشبكة» (le réseau)

في الفصل الخامس من القسم الثاني من كتابهما **الامبراطورية**، وتحت عنوان «السلطة على الشبكة: السيادة الأمريكية و الامبراطورية

(1) Ibid. pp.438-439.

(2) Ibid. pp.440-441.

الجديدة»[1]، حاول نغري/ هاردت بيان طرافة أمريكا ليس فقط بالنظر إلى تاريخ المفهوم الحديث للسيادة الذي تأسست عليه الدولة/ الأمة، حيث تبدو ثورتُها «لحظةَ تجديد و قطع عظيمين في جينالوجيا السيادة الحديثة» و يبدو مشروعها الدستوري كأنّه تفتّح «وردة نادرة في تقليد السيادة الحديثة»، بل أيضا بالنسبة إلى «تمييز الأسس التي تكوّنت عليها سيادة امبراطورية جديدة»[2]. إنّ فهم أمريكا شرط طريف لفهم نمط السيادة الجديد الذي أخذ يتصرّف في مصير العالم في ضوء فكرة «العولمة».

ـ أمّا أوّل مقوّم خاص بأمريكا حسب نغري / هاردت فهو بناء مفهوم جديد للسلطة.

يقولان: «ضدّ التعالويّة المتعبة للسيادة الحديثة، معروضةً في شكل هوبزي أو روسوي، اعتبر المؤسّسون الأمريكان أنّ الجمهورية وحدها يمكنها أن تفرض النظام داخل الديمقراطية، بمعنى أنّ نظام الجمهور (multitude) لا يجب أن يتولّد من نقل لعنوان السلطة و الحق، بل من اتفاق داخلي للجمهور، من تفاعل ديمقراطي للسلطات المربوطة فيما بينها في شكل شبكة. [. .] لم يعد هناك من ضرورة أو مكان للطابع المفارق للسلطة»[3].

---

(1) M. Hardt / A. Negri, *Empire* (Paris: Exils Editeur, 2000), pp.205-230.
ـ تمّت بعدُ ترجمة قيّمة لهذا الكتاب العمدة في الفلسفة السياسية الراهنة من طرف فاضل جتكر و راجعها رضوان السيد. را: مايكل هاردت و أنطونيو نيغري، الامبراطورية. امبراطورية العولمة الجديدة (الرياض: العبيكان، 2002) صص 242 ـ 272.

(2) Ibid. p.205.206.

(3) Ibid. p.206.

إنّ أمريكا قد أسست نفسها على نمط «دنيوي» و «محايث» للسلطة، بوصفها تتكوّن من «سلسلة من السلطات التي تنتظم بنفسها و تتوافق من تلقائها داخل شبكة»[1]. إنّ المجاز الذي يتكرر هنا هو «الشبكة». ووجه الطرافة في فهم السلطة بوصفها شبكة هو تخليصها من أيّ مفارقة أو لغزية أو قداسة. إنّ أمريكا الحديثة قد بنت «نصوصها» على نزعة «دينية عميقة»، وعلى ذلك هي قد نجحت في تملّك و تنشيط التراث الثوري «الدنيوي» لإنسانوية عصر النهضة، متى قرأناها من زاوية ماكيفلي معيّن، ذاك الجمهوري الذي كشف أوّلا أنّ السلطة هي «سلطة تأسيسية (*pouvoir constituant*) ـ بمعنى نتاج لحركيّة اجتماعية داخلية و محايثة»، و ثانيا أنّ «المدينة هي سلطة تأسيسية مكوّنة بواسطة تعدّد النزاعات الاجتماعية»، وذلك من قِبل أنّ «النزاع [. .] هو قاعدة استقرار السلطة و منطق توسّع المدينة»[2].

ـ وأمّا ثاني مقوّم لدلالة أمريكا الحديثة، فهو بلورة مفهوم جديد للسيادة. ويحصي نغري/ هاردت ثلاث سمات خاصة بهذه السيادة.

يقولان: «إنّ الخاصية الأولى للمعنى الأمريكي للسيادة هو كونها تطرح فكرة محايثة السلطة، في مقابل الطابع المفارق للسيادة الأوروبية الحديثة. وفكرة المحايثة هذه مؤسّسة على فكرة الإنتاجية. [. .] إنّ الجمهور الذي يشكّل المجتمع هو منتج. لذلك فالسيادة الأمريكية لا تتمثّل في ضبط الجمهور، بل هي تتبلور بوصفها نتيجة تضافر الطاقات المنتجة للجمهور. [. .] وعلى ذلك فإنّ مبدأ الإنتاج

(1) Ibid. p.207.

(2) Ibid. p.208.

المؤسّس هذا إنّما يقود إلى ـ أو يُفسَّر بواسطة ـ عملية تفكّر ذاتي [. .]. إنّ ذلك هو الخاصية الثانية للمعنى الأمريكي للسيادة. ففي خضمّ تأسيس / تشكيل هذه [السيادة] على أساس سطح المحايثة، إنّما تنبثق أيضا تجربة التناهي الناتج عن الطبيعة النزاعية و المتعددة للجمهور نفسه. بذلك يبدو أنّ المبدأ الجديد للسيادة ينتج حدّه الداخلي الخاص. [. .] غير أنّه بعد أن أقرّ بحدوده الداخلية، ينفتح المفهوم الأمريكي للسيادة بقوة عجيبة نحو الخارج، حتى لكأنّه يريد أن يقضي على فكرة المراقبة و على لحظة التفكّر في دستوره الخاص. إنّ الخاصية الثالثة لهذا المعنى عن السيادة هي بذلك نزعتها نحو مشروع مفتوح و توسّعي، يعمل على ملعب بلا حدود»[1].

إنّ جدوى هذا التشخيص هو كونه يمكّننا من التمييز بين «اتساع» السلطة / الشبكة و بين «النزعة التوسعية للحكام المفارقين أو للدول القومية الحديثة»[2]. فاتساع الشبكة «يستوعب و لا يستبعد»، لأنّه مؤلَّف من «شبكة تأسيسية من السلطات و السلطات المضادة»، لئن كانت قائمة على «اتساع امبراطوري» فينبغي أن نميّزها بشدة عن أيّ توسّع «امبريالي»[3].

يقولان: «إنّ فكرة السيادة بوصفها سلطة آخذة في الاتساع في شكل شبكات هي محفوظة بشكل متوازن عند ملتقى الطريق الذي يجمع بين مبدأ جمهورية ديمقراطية و فكرة الامبراطورية. فهذه

(1) Ibid. p.210-211.

(2) Ibid. p.212.

(3) Ibidem.

الأخيرة لا يُمكن أن تُتصوَّر إلاّ على شكل جمهورية كونية، شبكة من السلطات و السلطات المضادة ذات بنية معمارية استيعابية و بلا حدود. هذا الاتساع الإمبراطوري ليس له أيّ علاقة بالإمبريالية»[1].

ـ بذلك فإنّ المقوّم الثالث للمعنى الأمريكي للسيادة هو «الحدود المفتوحة». بأيّ معنى؟

من اللافت للنظر أنّ نغري / هاردت يقيمان صلة بنائية بين التاريخ الدستوري للولايات المتحدة و بين مراحل تحقيق ما يسمّيانه «السيادة الامبراطورية». فهما يحصيان أربع أطوار في ذلك التاريخ هي تواليا: أ ـ طور يذهب من الإعلان عن الاستقلال إلى الحرب الأهلية؛ ب ـ طور يمتد من إمبريالية روزفلت إلى إصلاحية ولسون الأممية؛ ج ـ طور من فترة نيو ديل (New Deal) أو الصفقة الجديدة إلى الحرب الباردة؛ وطور أخير دشّنته الحركات الاجتماعية في الستينات من القرن الماضي واستمر إلى تفكك كتلة الشرق[2].

إنّ الجملة التي تهمّنا هي هذه: «إنّ كلّ واحد من هذه الأطوار من التاريخ الدستوري للولايات المتحدة إنّما يخصّص مرحلة نحو تحقيق السيادة الامبراطورية»[3].

فبدلا من التحليل التقليدي للمضامين الحقوقية للدستور الأمريكي، انصرف نغري/ هاردت إلى استجلاء العناصر الطوبيقية في معنى السيادة الجديد: إنّها سيادة لا تعرف الحدود، بل لها حدود

---

(1) Ibidem.

(2) Ibid. p.214.

(3) Ibidem.

مفتوحة على نحو مبدئي. وما كان حلما مستحيلا في أوروبا، أصبحت أمريكا عنوانا كبيرا على إمكانه:

«إقليم بلا حدود قد فُتح أمام رغبة (cupiditas) الإنسانية و هذه صار يمكنها أن تتلافى أزمة العلاقة بين القوة (virtus) و القدر (fortuna) الذي كان قد أوقع في فخّه و أضلّ الثورة الإنسانوية و الديمقراطية في أوروبا. [. .] وفي نطاق هذا الطور الأول نفسه أخذ بعدُ مبدأ جديد للسيادة يعلن عن نفسه : إنّ الحرية قد صارت سائدة، و السيادة قد حُدّدت بوصفها ديمقراطية على نحو جذري داخل سيرورة توسّع مفتوح و مستمرّ. إنّ «الحدّ» (frontière) هو حدّ حرّية. [. .] الحدّ و الحرية هما في علاقة تضمّن متبادلة: كلّ صعوبة، و كلّ تحديد للحرية هو عائق ينبغي تخطّيه، عتبة ينبغي تجاوزها»[1].

غير أنّ عدم الاعتراف بحدود نهائية و الحرص على إبقاء الحدود مفتوحة و فهم الحدود بوصفها لا تعدو أن تكون تخوما أو عتبات علينا كسرها و تخطيها، إنّما هي علامات لا ريب فيها على أنّ أمريكا هي برنامج مبدئيّ لملاقاة الآخرين و دحرهم إلى ما لا نهاية. إنّها تستمدّ ماهيتها من إرادة حرب أو من أفعال حربية أصلية في فهمها لنفسها. إنّ قصّتها أو قصة حريتها هي قصة حدودها و إصرارها على الاستقلال بوصفه فتحا مستمرا للحدود. ولذلك فمعنى أمريكا لا ينفصل عن «طوباوية الفضاءات المفتوحة»[2].

---

(1) Ibid. p.215.

(2) Ibid. p.216.

إنّه عند هذا المفصل من فهم أمريكا لنفسها علينا أن نضع إبادة الهنود الحمر. فلا تكون الحدود مفتوحة إلاّ بقدر «ما نتجاهل على نحو إرادي وجودَ السكان الأصليين ـ بمعنى أن نتصوّرهم كأنّهم طبقة على حدة في النوع الإنساني، جزء تحت ـ إنساني من المحيط الطبيعي»[1]. وبالرغم من أنّ ذلك يؤدي إلى تناقض صارخ بين ما يقوله الدستور عن الحرية و بين إبادة الهنود الحمر، فإنّ هذا الدستور لم يعش هذا التناقض «كأزمة» بل اكتفى بإقصاء ضحاياه خارج آلته الحقوقية[2].

ولكن لأنّ الأمريكيين ليسوا من جنس واحد، ولأنّ ممارسة الديمقراطية بوصفها فضاء مفتوحا هي متلازمة مع «مفهوم مفتوح و ديناميكي للشعب و الجمهور و الناس»، ولأنّ الأمريكيين «شعب في هجرة / خروج (*un peuple en exode*) محتلّ لأقاليم جديدة فارغة (أو أُفرِغت)، فإنّ الفضاء الأمريكي، منذ البداية، لم يكن فقط فضاء متوسّعا [إلى الخارج] (extensif) و بلا حدود، بل أيضا فضاء متكثّفا [إلى الداخل] (intensif): فضاء تقاطع، مصهر (melting pot) تهجين مستمرّ»[3].

إنّ النتيجة الخطيرة لهذا التصوّر للشعب الجمهوري بوصفه مصهر تهجين للأعراق المختلفة هي بالأساس «تدمير الفكرة المتعالية للأمة» و العمل على إعادة بناء الفضاء العمومي على أساس «الهجرة الحرة للجماهير»[4].

---

(1) Ibidem.

(2) Ibidem.

(3) Ibid. p.217.

(4) Ibidem.

ـ غير أنّ الفضاء الأمريكي قد بدأ يكتشف في أواخر القرن التاسع عشر و إلى حدّ الحرب العالمية الأولى أنّ حدوده لا يمكن أن تكون بلا حدود. لقد ظهرت واقعة جديدة: إنّها «انغلاق الفضاء الامبراطوري»[1] الذي ظلّ يحرّك الاندفاع الدستوري الأمريكي إلى حدّ تلك اللحظة. من البحر إلى البحر، انتهت لعبة الإبادة، و وقفت أمريكا على حدود مغامرتها. وصار المشكل المطروح هو إمّا التحوّل إلى سيادة إمبريالية على النمط الأوروبي، أي نقل بنية الدولة ـ الأمة إلى العالم، و إمّا العودة إلى مشروع السيادة الجديد، أي السيادة / الشبكة القائم على الدستور / الشبكة. اقترح ت. روزفلت الخيار الأول، في حين نادى و. ولسون بالخيار الثاني. غير أنّ الحلّين يسعيان بطريقتين مختلفتين إلى استخراج المنطق العميق للدستور الأمريكي: أنّه قام على فكرة «الامبراطورية المتوسّعة» (Empire expansif)[2] في معنى «امبراطورية الحرية»[3].

ليست أمريكا الحالية غير بنية هذه المراوحة و منطقها:

«هذا المشروع الامبراطوري ـ مشروع عالمي للسلطة في شكل شبكة ـ إنّما يعرّف الطور (أو نظام الحكم) الرابع للتاريخ الدستوري للولايات المتحدة. [. .] وإنّ حرب الخليج قد كانت المناسبة الأولى بالنسبة له لممارسة هذه السلطة في تماميتها»[4].

إنّ الجديد هو امتشاق أمريكا لنوع جديد من «الحق العالمي» هو

---

(1) Ibid. pp.219 sq.

(2) Ibid. pp.221-222.

(3) Ibid. p.224.

(4) Ibid. p.227.

لئن كان يقوم على «دعوى كونية كاذبة» فهي تقوم به «بطريقة جديدة». لقد نجحت في بيان فرق واضح بين لعب دور الشرطي العالمي بشكل يختلف إلى حدّ كبير عن شرطي الدول القومية: إنّ المصلحة العامة الجديدة ليست «مصلحة إمبريالية»، أي مصلحة دولة قومية معيّنة، بل «مصلحة إمبراطورية» تريد أن تتأسّس على «نظام عالمي جديد»[1].

لكنّ مشكلا عويصا ما يلبث أن يظهر: إنّه مشكل «الشرعية». كيف يمكن إضفاء المشروعية على النظام الإمبراطوري للعالم إذا كانت السيادة الجديدة مدعوة للعمل خارج نطاق الدول القومية و دساتيرها؟ إنّ الشرعي (légitime) الجديد ربما لن يتطابق مع ما كنا نعتبره «قانونيا» (légal) إلى وقت قريب[2]. إنّ الشرعي الجديد شرعي امبراطوري، لا يظهر إلاّ لأنّ سياقا عالميا قد فرض الحاجة إليه. وتلك خاصية في معنى الامبراطورية[3]. إنّها كسر مستمر للحدود القومية التي تريد أن تصبح حدودا إمبريالية، نعني لمصلحة شعب دون آخر. وليست أمريكا أقرب أنواع الدول إلى الامبراطورية إلاّ لأنّ دستورها نفسه قد تضمّن منذ البداية «نزعة إمبراطورية»، ولا يعني ذلك مرة أخرى أنّه دستور «إمبريالي»[4]. إنّه دستور إمبراطوري في معنى أنّه تأسس على «نموذج مزدوج: إعادة مفصلة لفضاء مفتوح و إعادة اختراع لعلاقات متباينة و متفردة باستمرار في نطاق شبكات تقطع أرضا بلا حدود»[5].

---

(1) Ibid. p.228.

(2) Ibidem.

(3) Ibid. p.229.

(4) Ibid. pp.229-230.

(5) Ibid. p.230.

خاتمة: أمريكا و المسلم الأخير

علينا التوضيح أنّ «المسلم الأخير» ليس فردا و لا دولة و لا أمة، بل هو نوع إنساني جديد لم يعرفه العرب و المسلمون أنفسهم. إنّ المسلم الأخير هو نمط من المعيش الذي يتّخذ من خارجيته المحضة إزاء جهاز الدولة الحديث فضاءه الخاص. لنقل في لغة دولوز: إنّ المسلم الأخير هو الشكل «الريزوماطيقي» من الإقامة في إقليم «الإسلام» في معنى جديد تماما: الإسلام هنا ليس دينا و لا ملة و لا انتماء قوميا؛ إنّه خارطة نومادولوجية لرهط من الرحّل الجدد في فضاء ثقافتنا التي ولدت هي نفسها في علاقة ماهوية مع نمط «المسطَّحات» الخاص بالشرق أي مسطّح «الصحراء». إنّ ميزة المسلم الأخير تكمن في كونه قد استأنف «آلة الحرب» المترحّلة التي اخترعها أجداده حتى قبل أن يصبح الإسلام نفسه «جهاز دولة» ويردّها إلى إحدى أدواته الحاسمة. إنّ الخطر هنا هو أنّ المسلم الأخير قد حرّر آلة الحرب المترحلة من خطط الدولة السيادية و طفق يمارسها في «الفضاء الأسيل» الذي يصمد خارج الإقليمية التقليدية للدولة. ولأنّ ما يقود «آلة الحرب» حسب دولوز ليس «القانون» (la loi) بل نمط خاص من «الناموس» (le *Nomos*)، فإنّ مشروع أمريكا القاضي سرّا بتأسيس «الدولة العالمية» أو «الكونية» التي تردّ «المعمورة» (*l'Oikoumenè* اليونانية أو بعبارة حديثة la terre habitée)[1] إلى «فضاء مخطّط» هو القالب الوحيد لإنسانية الإنسان الحالي ولنمط

---

(1) H.-G. Gadamer "L'Europe et *L'oikoumnè*", in: *La philosophie herméneutique*. Avant-propos, traduction et notes Jean Grondin (Paris: P.U.F., 1996) pp.221 sqq.

سكنه في العالم، ـ هذا المشروع سوف يصطدم ضرورة بآلة الحرب المترحّلة التي تستمدّ قوامها من كونها التعبير الخاص بذلك «الخارج» الذي يفلت من سيادتها و سيطرتها. هذا الخارج صار منذ قليل الملكية الخاصة للمسلم الأخير..

غير أنّ ما يتألم له من يفكّر في أفق الجموع الإسلامية الحديثة بلا حداثة هو أنّ هذا المسلم الأخير ما يزال لم ينتصر بعدُ على نموذج الشجرة ولا على خطة الجذر في تأثيثه لإقليميته الخاصة. إنّه ما يزال باطنيا جدا و مفارقيا جدا. إنّ ترحّله ما يزال لاهوتيا جدا و إنّ خارجيته ما تزال هَووية جدا. إنّه ما يزال عاجزا من الداخل عن أن يخترع المدى «الريزوماطيقي» الذي يخصه.

وعلى ذلك فبين أمريكا و المسلم الأخير صلة سابقة: إنّه يشترك معها في مقامات الهجرة و التعدد و الجمهور و الفضاء المفتوح و غياب الحدود و السلطة / الشبكة. إنّ المسلم الأخير هو النمط غير الغربي الوحيد الذي ما يزال يصرّف مطالب كونية في السيادة على معنى العالم. ـ إنّ المسلم الأخير إمبراطوري بالعرض و ليس مجرّد كائن سلفي بلا زمن. ومكمن الخطورة فيه أنّه لئن كان يشارك ما بعد المحدثين في إرادة تدمير جهاز الدولة القومية فهو لا يريد كسر حدود الحرية فيها، بل فقط تعويضها الكلبي بمغامرة دعوية مفتوحة شعارها السري هو العقيدة / الشبكة التي تنتهي إلى التغلب الروحي على الأمم و استباحة فضاءاتها العمومية بوصفها ساحات جهاد لامتناهية[1]. ولذلك فمستقبل المسلم الأخير ما يزال وراءه. إنّه لم يجرأ بعدُ على النظر أمامه بلا شروط.

(1) را: ابن خلدون، المقدمة، الباب الثالث، الفصل 33.

الفصل الرابع

الهوية والامبراطورية

إدوارد سعيد و تاويلية المنفى

«إنّه لذو أهمية خاصة بالنسبة لي، بوصفي عربيا و غربيا، (أن ينجلي) أن فكرة التعددية الثقافية أو الهُجنة ـ التي تشكّل الأساس الحقيقي للهوية اليوم ـ لا تؤدّي بالضرورة دائما إلى السيطرة و العداوة، بل تؤدي إلى المشاركة، و تجاوز الحدود، وإلى التواريخ المشتركة و المتقاطعة»

إ. سعيد

«إنّ الجمهور الذي لا وجود له هو لا وجود له فقط من أجل أنّه ببساطة كلّ الإنسانية».

جوزيف كونراد

«كما كنت بدأت، يكون عليك أن تبقى»

هولدرلين

مقدمة: من هو ادوارد سعيد؟ تفكيك الاسم أو الغريب الذي يأتي من الداخل في زمن الامبراطورية

«من هو إدوارد سعيد؟»

ـ ليس هذا استفهاما بيوغرافيا مصطنعا عن شخصية أكاديمية مشهورة، بل هو تساؤل إنكاري يتعمّد تقفّي أثر السؤال عن الذات

التي كان ادوارد سعيد يفترض أنّها هو. إنّ هذه الذات الخاصة تختفي إلى حدّ كبير تحت أقنعة تلك الشخصية العمومية، بل هي تتغذّى من هكذا اختفاء و تنمّيه بوصفه أسلوبا خاصا من الانتماء. «من هو ادوارد سعيد؟» ـ هو سؤال يضطرّ إليه كلّ من يحاول أن يحصر هذه الشخصية تحت عنوان كبير واحد، فهو متعدّد[1] في الاسم و اللغة و الثقافة: هو «فلسطيني عربي في الغرب»[2]؛ وهو «ادوارد» الانغليزي، و «سعيد» العربي[3]، وهو «الأمريكي دون اسم أمريكي»[4] الذي قال عن نفسه «أنا لم أعرف أبدا ما هي اللغة التي تكلّمتها أوّلا، العربية أم الانكليزية، أو التي هي لغتي فعلا دون أيّ شكّ»[5]. إنّ جسمه شرقي لكنّ روحه غربية، مدن منفاه كثيرة لكنّ حياته واحدة: فهو «مولود» في القدس الغربية (1935)[6] و «لاجئ» في القاهرة (1947)[7] و «مهاجر» إلى أمريكا (1951)[8]؛ عربي و لكنّه

---

(1) را: إ. سعيد، 1994: 118، حيث يقول: «الحقّ أنّي لم أعد أشعر أنّني شعبان منفصلان في واحد، بل أربعة أو خمسة ربما! كان الجواب هو حالة التعدد في الاهتمامات، ودونما نظر في محاولة مصالحة بعضها مع البعض الآخر. (. .) إنّني أكتفي بالافتراض القائل: انني، وأي شخص آخر، هوية متناقضة و تعددية. (. .) أنا أدرك أنني أكثر من شخص واحد، أو أنني على الأقلّ لست هوية أحادية و ثابتة و متجانسة».

(2) إ. سعيد، 1978ب: 59.

(3) إ. سعيد 1999: 3.

(4) نفسه، ص5.

(5) نفسه: ص4.

(6) نفسه: صxv.

(7) نفسه: ص62.

(8) نفسه: ص24.

ليس مسلما، و مسيحي و لكنّه ليس كاثوليكيا، و ناطق بالانكليزية و لكنّه ليس انكليزيا، و أمريكي و لكنّ اسمه عربي، و عربي و لكنّ اسمه انكليزي[1]. إنّه «خرّيج» جامعة برانستن (1957) و «دكتور» من هافارد (1964) و «أستاذ» جامعة كولومبيا (منذ 1963)؛ و هو «عائد» إلى فلسطين بلا انتماء أو علَم يبحث عن منزل أبويه تحت أنقاض دولة الغريب الذي صار ساكنا أصليا (1992).

ـ لكنّ ما هو مميّز حقّا في تجربة إ. سعيد هو أنّه متعدد بشكل واع و مرح و مقصود تماما: إنّه ما فتئ يؤكد أنّه «غربي» و «عربي» معا[2]. إنّ «المعيّة» هنا جدّ مثيرة لأنّها ليست موقفا يقع من خارج، بل هي تقنية الخارج أو فنّ البقاء في خارج الذات. إنّه مفكّر متعدد و ليس مزدوجا[3]. وذلك أنّ المزدوج هو ذاك الذي يعاني من ثنائية لا يجد سبيلا موجبة للخروج منها إلى وحدته المفقودة. أمّا المتعدد فهو لا يعاني بل ينتج؛ إنّ التعدّد موقف طوبيقي منبثق عن نمط مخصوص من سياسة المكان، و ليس مشكلا نفسيا نجم عن التعرض إلى صدمة. إنّه مظهر صحّي لأنّه يمكّن المفكّر من تكلّم لغات عدة معا و يفتح أمامه أمما كان يحسب أنّها غريبة عنه تماما.

وعلى ذلك فالتعدّد الكثيف ليس راحة ثقافية تتمتع بها الأقليات. فالأقلّي ليس متعددا إلاّ عرضا، بل كلّ أقلّي[4] يرفع طائفته إلى سقف

---

(1) إ. سعيد 1994: 104.

(2) إ. سعيد 1978ب: 58 ـ 59؛ 1993ب: 71؛ 1994: 106؛ 1997: 10؛ 1999: xv.

(3) إ. سعيد، 1994: 118.

(4) را: إ. سعيد، 1995ب: 13. ـ قال معبّرا عن نفسه و عن رفيقيه حنا ميخائيل =

إنساني مغلق إنّما يحرم نفسه سلفا من كل تعدّد أصيل. ولذلك فإنّ إ. سعيد متعدد بشكل أصيل لأنّ تعدده علاقة طريفة بالمكان و ليس واقعة سوسيولوجية أو إتنية. إنّه لاجئ و مهاجر و عائد في آن و بشكل مقصود و مريد. اللجوء جسما و الهجرة وطنا و العودة أفقا هي الملامح القوية لضرب خاص من المنفى هو **المنفى**[1] **بالإرادة**. ولكن ما معنى المنفى بالإرادة و هل توجد إرادة المنفى؟

علينا هنا أن نميّز المنفى[2] عن الهجرة (l'émigration) الحديثة و الترحّل (le nomadisme) البدائي و الخروج (l'exode) الديني و «السفر» الاستطيقي: فالمنفى ليس مشكلا اقتصاديا أو عمرانيا أو دينيا أو فنيا. إنّ المنفيّ ليس مهاجرا يبحث عن شغل و لا هو مترحّل يعاني من قلق عدم الاستقرار و لا هو خارجيّ يستجيب إلى نداء رسولي لأرض الميعاد و لا هو مسافر يريد أن يقفز على ظله كما يفعل بطل تراجيدي.

= وكمال ناصر: «على غرار كمال ناصر، تحدّر حنا ميخائيل من خلفية مسيحية، وهو شيء أشاطرهما إياه معا. [. .] كمال كان بعثيا في الأصل، بينما كان حنّا من خريجي «الكويكرز» [. .]، أما أنا فكنت غربيا تقريبا في تعليمي و معرفتي. **لكن لم يشعر أحد منا بأننا أعضاء في أقلية، بالرغم من أننا كنا كذلك بالطبع.**» [التشديد من عندنا].

(1) را: إ. سعيد 1994: 118، حيث يقول: «لقد تجاوزت اهتماماتي العالم العربي، و أشعر أن الأمر حرّرني أيضا. ومع ذلك، فإنني مخلوقُ الدرب الذي سرت فيه، مخلوقُ تاريخي، و اللغات و الثقافات التي اشتققت نفسي منها. ولكنها لم تعد بالنسبة لي العلةَ الرئيسية لوجودي. انها جزء من هذه الصورة الشاسعة التي أسميها المنفى، الذي بات عندي حقلا كريما، بعض الشيء، في منح الفرصة».

(2) إ. سعيد 1994ب: 63 و ما بعدها.

إنّ المنفى موقف حيوي ناتج عن إرادة وطن لا تملك الوسائل السياسية لوجودها ولكنّها تصرّ على أن تسرد دوما أمام نفسها نحوا من قصص الوطن. إنّ المنفى «أسلوب في التفكير» و «موضع للكيان»[1]، ومن ثمّة هو سردية لها خططها الموجبة والصعبة، ولذلك هو ليس موضوعة أدبية عادية، بل هو نمط مبتكر من سياسة الوطن، مأخوذا هنا بما هو «وضعية مجازية»[2] خاصة بالمثقف المنفي، وبعبارة أدقّ من **سياسة المكان**. إنّ المنفى هو اللاّمكان «كما لو كان المنفى مكانا مضادا، يحرّر المنفي من يقينية المكان الطبيعي»[3]، وحيث لا يكون المثقف إلاّ «خارجيا» (outsider) [4].

كيف ينطبق هذا التشخيص على تجربة إ. سعيد؟

من المثير حقا أنّ «باحثا» إسرائيليا، يُدعى جستس رايد فاينر[5]، قد قضّى ثلاث سنوات ينقّب في أرشيف الانتداب البريطاني ليثبت أنّ إ. سعيد لم يعش في القدس و بالتالي «ليس لاجئا». ما معنى ذلك؟ ـ إنّ الخصم هنا لا يناقش حالة المنفى بل يلغي شرط إمكانها التاريخي. إنّهم ينكرون على إ. سعيد أن يكون في بعض نفسه «من» القدس. وبتدمير صلاحية أن يكون إ. سعيد/ الجسد «مِنْ» أرض

---

(1) إ. سعيد 1994ب: 69.

(2) إ. سعيد 1994ب: 68.

(3) فيصل دراج، «صور المثقف عند إدوارد سعيد»، ضمن: **الكرمل**، العدد 78، شتاء 2004، ص35.

(4) إ. سعيد 1994ب: 69. أيضا: 1999: 175، 182.

(5) را: صبحي حديدي، «إدوارد سعيد. المنفى، قلق الانشقاق، و النظرية المترحلة»، ضمن: **الكرمل**، العدد 78، شتاء 2004، ص12.

القدس هم يدمّرون دلالة «مَنْ» يكون إ. سعيد / الهُوية الفلسطينية. هنا تحديدا نفهم معنى «الإرادة»: إنّ إ. سعيد يريد أن يجعل من المنفى موقفا إنسانيا أصيلا[1]، وليس تجربة محلية يمكن استثمارها أدبيا.

إنّ محاولة «الباحث» الإسرائيلي إنكار «انتماء» سعيد إلى القدس، من حيث هي رمز للمكان الأصلي لديه، وذلك في ضرب من مضاعفة المنفى بتدمير فكرة الأصل التي تؤسسه، إنّما تزداد دلالة عندما نضع في الحسبان أنّ إ. سعيد لم يخترع موضوعة المنفى بل اكتشفها و تعلّم التفكير فيها وبها لدى ناقد و فيلولوجي يهودي ألماني هو إريش أويرباخ، هرب من النازية إلى اسطنبول، المكان الشرقي ـ الإسلامي، حيث طوّر مبحث «المكان ـ المنفى» بوصفه تقنية تحرّر من عوائق الثقافة «القومية»[2]، ضمن كتاب يحمل عنوانا لافتا هو المحاكاة[3]. ـ إنّ الفيلولوجي اليهودي[4] الذي اخترع مفهوم المكان ـ المنفى و أعطى لإدوارد سعيد نموذجا نقديا[5] للاشتغال عليه بوصفه مبحثا أدبيا، قد عوّضه «باحث» إسرائيلي ليس فقط ينكر على إ. سعيد أيّ علاقة بالمكان ـ الأصل بل هو يحتال على فكرة المنفى

---

(1) را: إ. سعيد، 1995ب: 13. حيث يقول: «كانت فلسطين هدفا تحرريا و ليست حركة محلية من أجل حكم ذاتي بلدي تحت وصاية أجنبية. [لقد] نظرنا إليها باعتبارها جزء عضويا في إطار حركات التحرر في العالم الثالث».

(2) فيصل دراج، مصدر مذكور، ص34 ـ 35.

(3) انظر إ. سعيد 2003 أ: 72 و ما بعدها.

(4) لقد أدّى أدورنو نفس الدور الاستكشافي لتجربة المنفى في نصّ 1994 عن «تمثيلات المثقفين»، را: إ. سعيد 1994ب: 70 و ما بعدها.

(5) 1993ب: 391.

نفسها لإلغاء الذاكرة التي أنتجته. لقد انقلب اليهودي التائه من غريب يتعاطف معه في المنفى إلى معمّر يضطهده في وطنه.

من أجل ذلك ليس الأدب غير الواجهة الأولى في أعمال إ. سعيد. إنّ الأدب هو مهنته فقط، نعني طريقه الذي مشى فيه إلى خارج الأدب، وخارج الجامعة أصلا. إنّ سؤال «من هو؟» هو الخيط السرّي لكلّ ما كتبه بوصفه ناقدا أدبيا. و لذلك فإنّ الطرافة النقدية لرسالته جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية[1]، أي كونه «اعتمد على منجزات «مدرسة جينيف» في النقد الفينومينولوجي[2]، ولكنّه طوّع مناهج هارفارد و تقاليدها الأكاديمية في الآن ذاته»[3]، لم تكن غير الشرط النظري لبلورة نوع آخر من الطرافة، لا ينتجه النقد وحده، لأنّ مضمونه الخاص هو السيرة الذاتية أو «تاريخ الوعي» (the history of conscience)[4] و ليس الخيال الأدبي.

بذلك يبدو أنّ إ. سعيد على بينة مبكّرة بأنّ المبحث الأصلي للأدب هو السيرة بوصفها مقاما حاسما للكتابة الأصيلة. ولذلك هو قد صرف جهده منذ البداية، وهو ما يزال يتكلّم في حدود الجامعة، إلى ضرب من التجريب السري على نفسه:

«فمن خلال التدقيق المعمّق في رسائل جوزيف كونراد، رسم سعيد الخطوط الكبرى لمزاج الروائي البولندي الأصل لكي يكشف

(1) إ. سعيد 1966.
(2) إ. سعيد 1996: 6 ـ 7.
(3) را: صبحي حديدي، مصدر مذكور، ص9.
(4) إ. سعيد 1966: 10.

كيفية توليدها للأطر الرئيسية في رواياته، ولكي يبرهن على نحو مدهش أن كونراد انشغل دائما بالتوتّر بين وعيه لنفسه من جهة أولى، و إحساسه بالشروط المتصارعة التي تكيّف وجوده ك«آخر» فردي و لغوي في التراث المكتوب بالانكليزية من جهة ثانية»[1].

إنّ خيطا ناظما يخترق كتابات إ. سعيد من رسالة الدكتوراه (1964) **كونراد و رواية السيرة الذاتية** (Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography) و المنشورة سنة 1966 إلى كتاب **خارج المكان. مذكّرات** ـ Out of Place. A Memoir (1999)، ألا وهو الحسّ الكثيف بالسؤال «منْ؟»[2] الذي يعبّر عنه في الحالة الأولى بعبارة «السيرة الذاتية» و في الحالة الثانية بعبارة «مذكّرات». إنّ همّه النقدي متعلّق من البداية إلى النهاية بسؤال الهُوية: من نكون؟ ومن أو ما هو الآخر؟ كيف نفهم أنفسنا؟ و ما هي الطريقة التي بها تشكّلت علاقتنا بأنفسنا؟. ـ إنّه لهذا السبب تحديدا هو ليس فقط قد وجد صلاحية خاصة في قراءة الأدب و نقده بوصفه نمطا عاليا من السيرة الذاتية، بل التفكير المبكّر في أنّه، كما قال في حوار سنة 1994، «قد (يـ)كون في يوم ما قادرا على التحوّل إلى كتاب»[3] في السيرة. فإنّ السيرة الذاتية هي تجريب ضمني على غيريتنا، وقد أصبحت نصّا أو أثرا فنيا أو معرفة أو ثقافة أو عالما.

---

(1) نفس المصدر.

(2) قارن: إ. سعيد 1966: 7 ـ 8. «وبعبارات فلسفية، إنّ هذه الدراسة إنّما تحاول نحوا من الاستكشاف الفينومينولوجي لوعي كونراد، بحيث أنّ الروح التي له، ضمن تميزها و طاقتها معا، قد تصبح بينة للعيان».

(3) را: إ. سعيد 1994: 106.

من أجل ذلك يبدو أنّ ضرورةً داخلية تدفعنا إلى قراءة كتابيه الأبرزين، **الاستشراق (1978) و الثقافة و الامبريالية (1993)**، بوصفهما لا يخرجان بمعنى ما عن مدار السؤال «منْ؟» و من ثمّة عن الهمّ الوجودي بمسألة «السيرة الذاتية». إنّ كلاً منهما ضرب من السفر «الروحي» خارج المكان الأصلي من أجل احتمال الغيرية احتمالا موجبا، وذلك في معنى للسفر لم يجد إ. سعيد، في الصفحات الأخيرة من رسالته عن كونراد، أفضل من عبارات هيدغر للوفاء بمعناه:

قال: «وأخيرا، فإنّ القصر الشديد لسفر شخص ما خارج الظلام إنّما يسمح للروح المتذكّر أن يركّز على النموذج الفلسفي للسفر: من البدء في نطاق المشاكل الغريزية و المتحضرة للواجب و التعاطف و الفحص عن الذات، وعبْر السكون الرهيب للعقم الروحي، إلى الميناء الروحي للطمأنينة. أو، حتى نستعمل عبارات هيدغر، إنّ السفر هو نقلة من الانخراط العيني (existenziell) [في الدنيوي] إلى البنية الإنسانية الكونية لهذا الانخراط (existenzial)»[1].

لذلك يبدو أنّ ثمّة وجها خاصا من الابتكار و الخصوصية لدى إ. سعيد: إنّها قدرته الفذة على الخروج من الأدب إلى الحياة[2]. ولذلك كما اجتهد، من حيث المنهج، في تأويل الأدب بوصفه نحوا من السيرة، هو قد انخرط في التقليد ما بعد الحديث في تدمير الفاصل الأكاديمي بين أجناس الخطاب، و أخذ يقرأ العلوم الإنسانية

(1) إ. سعيد 1966: 195 ـ 196.

(2) إ. سعيد 1966: 29، 36 و ما بعدها.

المعاصرة[1] نفسها بوصفها ضربا من السيرة، في معنى «الخطاب» بالمعنى الفوكوي، أي نمطا من القول أو الكتابة يستمدّ صلاحيته من «إرادة المعرفة» التي تنشئه و من مفعول «السلطة» الرمزية التي ينشرها في مجال حيوي قابل للمعاينة التاريخية[2]. وإذا كان الأمر الأشهر تحت قلم إ. سعيد هو **الاستشراق**، فإنّ القارئ ما يلبث أن يكتشف في كل مرة أنّ مبضع النقد قد وُجّه إلى كل نظام الخطاب الذي أقام عليه الغرب المعاصر معياريته الخاصة و من ثمّ وعيه الثقافي بنفسه. إنّ الاستشراق ليس سوى الصيغة الصريحة من سيرة الغرب كما كتبها على وعينا و بتاريخنا و ضدّ ذاكرتنا.

من أجل ذلك فإنّ رهان إ. سعيد ليس ردّ الكتابة إلى تدبير استطيقي للمنفى بل بناء **سردية مفكّرة** تؤرّخ لواقعة المنفى من أجل التحرر منه. وبعبارة أدق هو **إنتاج سردية للمقاومة**، لا تقنع بما هو محلي، من فرط أنّها حركة كونية أصيلة[3]. وبعبارة واحدة: إنّ طرافة إ. سعيد هو أنّه ربما كان «أوّل»[4] **مفكّر امبراطوري**. فما معنى ذلك؟

يعثر القارئ لنصوص إ. سعيد على استعمالات شتى لألفاظ empire و imperial و imperialist و imperialism. أمّا ما لفت انتباهنا فهو إمكانية التمييز لديه تمييزا منهجيا خطيرا بين imperial و imperialist، كما بين empire و imperialism. إنّه يستعمل هذين

---

(1) قا: كمال أبو ديب، «مقدمة المترجم»، ضمن: إ. سعيد، **الثقافة و الامبريالية**، مصدر مذكور، صص 16 ـ 18.
(2) إ. سعيد، 1978ب: 39.
(3) إ. سعيد، 1993 ب: 12.
(4) إ. سعيد 1993ب: 65.

الزوجين في حقلين من الدلالة يبدو أنّ علينا التوقف عند الفرق[1] بينهما. فالحقل الأول سلبي، حيث يواصل فهم عبارتيْ «امبريالية» (imperialism) و «امبريالي» (imperialist) بالمعنى السائد، حيث أنّ «الامبريالية تعني التفكير في، واستيطان، السيطرة على، أرض لا يملكها المرء، أرض نائية، يعيش عليها و يملكها آخرون»[2].

ـ بيد أنّه يبدو من جهة أخرى أنّ إ. سعيد يسعى إلى بلورة حقل دلالي موجب للفظة «الامبراطورية» حيث يتحدث عن «واقعة الامبراطورية» (the fact of empire)»[3] و «عصر الامبراطورية»[4]، ثمّ ينسب إليها ما هو «امبراطوري» (imperial).

---

(1) علينا أن نقرّ هنا بأنّنا ندين بفكرة التفريق بين «الامبريالية» و «الامبراطورية» إلى الكتاب التأسيسي الذي نشره انطونيو نغري و ميشال هاردت تحت عنوان **الامبراطورية** (2000). ـ لكنّنا نسجّل على ذلك احترازا صريحا: صحيح أنّ نغري و هاردت قد وصفا كتاب **الاستشراق** (1978) بأنّه كتاب «تأسيسي» في تأويل «آخرية» الآخر الشرقي، لكنّهما بعد ذلك قد أعرضا عن طرافة تحليلات كتاب **الثقافة و الامبريالية** واكتفيا بنقد حاد و خاطف لرأي إ. سعيد في قيادة أمريكا للعالم الراهن بوصفه تكرارا للموقف «الامبريالي» التقليدي في الغرب. إنّ قارئ كتاب **الامبراطورية** سرعان ما يقف على حدّة و عرضية النقد الذي وجّهه نغري و هاردت إلى فهم إ. سعيد للعولمة التي تقودها أمريكا بوصفه حدثا «امبرياليا» تقليديا، وليس حدثا «أمبراطوريا» جديدا على نحو جذري كما يؤوّلانه. فقد بدا لنا أنّ إ. سعيد ليس بعيدا تماما عن التمييز الخطير بين الامبريالي و الامبراطوري، بل هو يشكّل إحدى المسبقات السرية لكتابه **الثقافة و الامبريالية**، والتي لا تظهر إلاّ بشكل غير مباشر كما مثلا من خلال التمييز الجوهري بين «الامبريالي» و «ما ـ بعد ـ الامبريالي». را: مايكل هاردت و انطونيو نيغري، **الامبراطورية**. امبراطورية العولمة الجديدة. تعريب فاضل جتكر ومراجعة رضوان السيد (الرياض: العبيكان، 2002) صص 12، 194 ـ 195، 224.

(2) 1993ب: 78.

(3) 1978أ: 14.

(4) 1993ب: 78.

إنّ الامبراطورية «مشهد اشتمالي محيط»[1] و «عالم كوني تماما»[2] ما يزال عالمنا نحن اليوم، وهي «سياق كوني أرضي»[3] للثقافة، في حين أنّ الامبريالية هي عملية سياسية بها «يتمّ تأسيس الامبراطورية أو إدامتها و الحفاظ عنها»[4]. إنّ الامبراطورية براديغم سردي، أمّا الامبريالية فهي ايديولوجيا[5]. ـ أمّا الخصوبة المنهجية لهذا التمييز فهو بلورة مفاهيم موجبة من قبيل «الفضاء الامبراطوري»[6] و «المخيلة الامبراطورية»[7] و «ممارسة الامبراطورية»[8] و «حقائق الامبراطورية»[9]، قد يمكن أن نميّزها بوجه ما عن مفاهيم سالبة مثل «الفضاء الامبريالي»[10] و «مسارات امبريالية»[11] و «الثقافة الامبريالية»[12] و «العملية الامبريالية»[13] و «قومية امبرالية»[14].

بذلك يتوضّح ما معنى أن نقول إنّ إ. سعيد مفكّر «امبراطوري»:

(1) 1993ب: 85.
(2) 1993ب: 76.
(3) 1993ب: 77.
(4) 1993ب: 80.
(5) 1993ب: 79.
(6) 1993ب: 81.
(7) 1993ب: 83.
(8) 1993ب: 84.
(9) 1993ب: 79.
(10) 1993ب: 79.
(11) 1993ب: 81.
(12) 1993ب: 82.
(13) 1993ب: 83.
(14) نفسه.

فالقصد أنّه يقيم بحثه على تفريق منهجي بين الانتماء إلى عصر الامبراطورية وبين مقاومة الامبريالية. إنّ المثقف «غير الغربي» هو مثقف امبراطوري، بمعنى هو ينتمي إلى موقع ثقافي نتج عن واقعة الامبراطورية، ولأنّه كذلك هو مثقف مقاوم للامبريالية.

إنّ خطة إ. سعيد قد تنكشف من خلال هكذا صيغة: كيف يمكن كتابة تاريخ عملية الحداثة بوصفها ضربا من السيرة الذاتية المميزة للإنسان في زمن الامبراطوريات المعاصرة؟[1] كيف نتأوّل الحداثة بوصفها حدثا بيوغرافيا امبراطوريا للإنسان المعاصر؟ كيف نفهمها بوصفها حدثا هَوويّا (identitaire)امبراطوريا وليس ظاهرة ايبستيمولوجية؟

ـ ربّ سؤال ناظم قد يُترجم إلى هذين السؤالين: 1 ـ بأيّ وجه يستطيع الآخر ـ الذي هو نحن ـ أن يعيد رسم معالم إرادة المعرفة التي اتخذته موضوعا «علميا» لها[2]؟ 2 ـ ما هي شروط إنجاز «قراءة طباقية» (contrapuntal Reading) [3] للحداثة، لا كما تعي بنفسها في ملامحها «الامبراطورية» منذ القرن التاسع عشر، بل أيضا كما تنكشف في وعي «المقاومة»[4] الامبراطورية لها في ثقافة الآخر؟

---

(1) قارن: إ. سعيد، 1978أ: 25 ـ 28؛ 1978ب: 58 ـ 60؛ 1993ب: 67 ـ 69؛ 1999: xv.

(2) إ. سعيد، 1978 ب: 37 و ما بعدها. انظر أيضا: كمال أبو ديب، «مقدمة المترجم»، ضمن: إ. سعيد، الاستشراق، مصدر مذكور، صص 7 ـ 9.

(3) إ. سعيد، 1993ب: 10، 20 ـ 21. انظر أيضا: كمال أبو ديب، «مقدمة المترجم»، ضمن: إ. سعيد، الثقافة و الامبريالية، مصدر مذكور، صص 20 ـ 21.

(4) إ. سعيد 1993ب: 68

فإذا فرغنا من إيضاح هذين السؤالين، أمكن لنا أن نختم عندئذ هذه المقالة بالتوجه قبلة هكذا تساؤل: إلى أيّ مدى يمكن أن نقول إنّ إ. سعيد قد جعل من سيرته الذاتية ومن وجوده الخاص شكلا من المقاومة للصورة الامبراطورية النمطية للإنسان الحالي[1]؟

تلك هي إشارات خاطفة إلى مفاصل هذه المقالة.

I ـ المستشرق ـ المضاد: إرادة المعرفة أم إرادة الهوية؟

يقول إ. سعيد سنة 1997:

«لقد أثار الاستشراق، حين صدر في صيغته الأصلية الانكليزية عام 1978، قدرا لافتا من الاهتمام في العالمين العربي و الإسلامي، إضافة إلى اهتمام القراء و الدارسين المتخصصين بالشرط الأوسط. و في عام 1981 صدر الاستشراق في ترجمة عربية لافتة [. .] ليتعزّز مُقامُ هذا الكتاب بوصفه إما دفاعا عن الإسلام أو هجوما مقذعا عنيفا ضد الغرب؛ و كلا الأمرين لا يمتّ بصلة إلى ما كنت قد انتويته أصلا من تأليف الكتاب. ومع مرور الزمن، اكتسبت كلمة «الاستشراق» شهرة واسعة باعتبارها لفظةَ تجريح و تشهير (و من المفارقات اللاذعة أنني شخصيا هوجمت [. .] أثناء زيارة قمت بها لفلسطين عام 1996، بتهمة أنني مستشرق) وذهبت أدراجَ الرياح التحدياتُ المعرفية و المنهجية الأساسية التي جسّدها الكتاب»[2].

قد يساعدنا هذا التنبيه على تفادي الوقوع في أيّ فهم

(1) إ. سعيد، 1999: صxvi. وخاصة: 1993ب: 57 و ما بعدها.
(2) إ. سعيد، 1997: 9. [التشديد من عندنا].

أبولوجيطيقي أو شوفيني لغرض كتاب الاستشراق، و الانصراف إلى التساؤل عن طبيعة تلك «التحديات المعرفية و المنهجية» التي تقوّمه. فبأيّ معنى يمكن القول إنّ كتاب الاستشراق قد «جسّد» جملة من «التحديات»؟ و الأكثر من ذلك بأيّ وجه كانت تلك التحديات «معرفية و منهجية»؟ ولكن قبل ذلك: إلى أيّ مدى يمكن تبرير الحقيقة النظرية بواسطة حافز وجودي مثل التحدّي؟

إنّ علينا الاعتراف بأنّ تأسيس الحقيقة على التحدّي هو موقف إتيقي و ليس إجراء برهانيا. إنّه موقف حيوي متعمّد و ليس واجبا مهنيا. لذلك فإنّ اختيار إ. سعيد لعبارة التحدي لم يكن صدفة، بل انبثق عن تصوّر فلسفي محدّد للأثر النظري أو النقدي بوصفه موقفا حيويا. ولأنّه منبثق عن هكذا تصوّر حيويّ جاء كتاب الاستشراق نصّا خطيرا و مستفزّا و مناضلا. ليست هذه النعوت خارجية أو سجالية، بل هي مواقف نقدية نجح إ. سعيد نجاحا باهرا في تحويلها إلى مواقف «معرفية و منهجية».

إنّ التحدّي المقصود إذن ههنا هو الموقف النقدي بجملة المعاني التي أخذها مصطلح «النقد» في معاجم التفكير المعاصر من كانط إلى فوكو: رسم حدود كلّ قوة معرفية و بيان مصادر وهمها ووجوه سوء استعمالها و تعرية وعيها الزائف بنفسها و تدمير أصنامها و هدم يقينيات تاريخها و كشف أصول تكوّنها و تفكيك مسبّقاتها و التنقيب عمّا تسكت عنه و ما تقصيه بوصفه آخرا و تحديد خطوط التماس أو الفصل التي ترسمها إزاء ما تحكم عليه بوصفه خارجا أو خطأ أو شرّا أو كفرا أو تخلّفا أو انحطاطا.

إنّ الرهان السريّ لكتاب الاستشراق هو هذا: كيف نفكّك «المعرفة» المعاصرة عنّا بوصفها لا تعدو أن تكون «اختراعا أوروبيا»[1] و «تمثيلا أوروبيا للشرق»[2]؟ بمعنى: بأيّ وجه ليست تلك «المعرفة» غير «نمط من الخطاب» (a mode of discourse) [3] يتمّ تحت وقع «إرادة سلطة» تظلّ أغلب الأحيان متخفية، لكنّها منتشرة في كل فهم لنا بوصفنا «الآخر» بامتياز؟ كيف نتحرّر من صورة «الآخر» التي صنعها تلقّ غربي معيّن تاريخيا و حوّلها إلى بنية نموذجية للحكم على هوية شطر غير يسير من الإنسانية بوصفه كيانا دونيا؟

ليس كتاب الاستشراق مجرّد دراسة استشراقية أخرى، بل هو محاولة فريدة لمحاكمة نوع التجربة «المعرفية» التي أدّت إلى ظهور «خطاب» الاستشراق و انتشاره المريع في كل أشكال الكتابة عن «الآخر» الشرقي. ربّ تجربة تزداد طرافة حين نلاحظ أنّ إ. سعيد لا يتردد في اعتباره تجربة شخصية: إنّه ما فتئ يستعمل في نصّه ضميرين ليس فقط مختلفين بل متقابلين، فهو من جهة، «نحن» غربية[4]، يفترض المتكلّم أنّه جاء إلى البحث في الاستشراق تحت وحي «واقعـ(ه) المعاصر»[5]، وبوصفه «دارسا» (a scholar) [6] ـ لكنّه من

---

(1) نلاحظ أنّ الترجمة العربية قد أثبتت «اختراعا غربيا» في حين أنّ الانكليزي يقول: «a European invention». را: إ. سعيد، 1978أ: 1؛ و 1978ب: 37.

(2) إ. سعيد، 1978ب: 37.

(3) لقد أثبتنا العبارة الانكليزية لأنّ الترجمة العربية تخالف الاستعمال السائد، حيث تقترح عبارة «نهج من الإنشاء». وهي بذلك تحدّ من فهم العبارة الانكليزية. را: إ. سعيد، 1978أ: 2؛ و 1978ب: 37.

(4) إ. سعيد 1978ب: 42 و 47.

(5) نفسه: ص44.

(6) إ. سعيد 1978أ: 15؛ و 1978ب: 49 . نلاحظ أنّ الترجمة العربية تثبت =

جهة أخرى «نحن» شرقية[1]، يعترف المتكلّم أنّ بحثه في الاستشراق قد قام على «استثمار شخصي» مشتقّ من «وعي(ه) بكونه «شرقيا»»[2].

إنّ التحدّي المعرفي يتمثّل إذن في كيفية تخريج هذه الصعوبة: بأيّ وجه يمكن أن يكون الناقدُ هو «الدارس» الغربي و «الموضوع الشرقي» (the Oriental subject) في آن واحد؟

هذه الوضعية التأويلية المفروضة سلفا على علاقتنا بالاستشراق قد هدت إ. سعيد إلى تشخيص جملة من الإحراجات الأساسية التي ترهق الخطاب الاستشراقي وتكشف بشكل فاضح عن هشاشة الأساس الابيستيمولوجي الذي يبرّر صلاحيته النظرية، وهو ما استجمعه إ. سعيد في مبدأ التمييز المزعوم بين **المعرفة الخالصة و المعرفة السياسية**[3]، ألا وهي: أنّ «الآخر» (the Other) المدروس هو «اختراع» هَوَوِي و ليس كائنا فعليا. أنّ «المعرفة» بالإنسان بعامة و بالإنسان «الآخر» بخاصة هي إرادة «سلطة» (power) وليست رغبة في «الموضوعية»؛ أنّ «الهوية» الأوروبية ليست تمثّلا ذاتيا محضا بل هي متقوّمة بنمط محدّد من «الهيمنة» (hegemony) تجد تبريرها في دونية الآخر.

= «باحثا» بدل أن تثبت «دارسا». وعلى الأرجح أنّ إ. سعيد يلمّح هنا إلى الصفة «الصناعية» و «الأكاديمية» التي تجعله عضوا في جماعة علمية، وليس باحثا أو مفكّرا حرا.

(1) إ. سعيد، 1978ب: 58.

(2) نفسه: ص58؛ و 1978أ: 25.

(3) إ. سعيد 1978ب: 44 ـ 49.

1 ـ الآخر اختراع هَوَوي

نحن نلاحظ أنّ إ. سعيد قد افتتح كتاب **الاستشراق** بتوضيح معنى «الآخر» ممثّلا هنا بظاهرة «الشرق»:

يقول: «إنّ الشرق إنّما كانَ تقريبا **اختراعا أوروبيا**، و كان منذ القدم مكانا للقصص الرومانسي و الكائنات **العجيبة** و الذكريات و المناظر المسكونة بالأشباح و التجارب المثيرة. [. .] إنّ الشيء الرئيسي للزائر الأوروبي إنّما كان **تمثيلا أوروبيا** عن الشرق [. .]» (التشديد من عندنا)[1].

ولذلك هو ينتهي إلى تعريف «الاستشراق» بوصفه:

«طريقة في الوصول إلى تفاهم مع الشرق تجد قاعدتها في المكان المخصوص للشرق في **التجربة الأوروبية** الغربية. فالشرق ليس لصيقا بأوروبيا و حسب؛ بل هو أيضا مكان أكبر و أثرى و أقدم مستعمرات أوروبا، ومصدر حضاراتها و لغاتها، و **منافسها الثقافي**، و إحدى أعمق صورها عن **الآخر** (the Other) و أكثرها تواترا. و بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الشرق قد ساعد على **تعريف أوروبا** (أو الغرب) بوصفه **صورتها** أو **فكرتها** أو **شخصيتها** أو **تجربتها المقابلة**. وعلى ذلك لاشيء من هذا الشرق هو خيالي صرف. فإنّ الشرق هو جزء مكمّل من الحضارة **المادية**[2] الأوروبية و ثقافتها. والاستشراق يعبّر عن هذا الجزء و يمثّله ثقافيا و حتى ايديولوجيا بوصفه **نمطا** من

---

(1) إ. سعيد 1978أ: 1؛ 1978ب: 37 (ترجمة معدلة).

(2) التشديد الوحيد الذي من إ. سعيد، بقية التشديات من عندنا.

الخطاب له مؤسسات ومعجم و صناعة و مخيال و مذاهب، بل حتى مكاتب و أساليب استعمارية تسنده»[1].

ما هي دلالة انطلاق إ. سعيد في الاستشراق من مسألة «الآخر»؟ ما العلاقة بين الاستشراق و الغيرية؟ ـ إنّ أوّل تنبيه نظري في ذلك الكتاب هو أنّ «موضوع» الاستشراق ليس «واقعة طبيعية لا حراك لها» (an inert fact of nature) [2] يمكن الإشارة إليها من خارج بوصفها «هناك» (there) [3]، بل هو «فكرة لها تاريخ و تقليد في التفكير و التخيّل، و التعبير أعطاها واقعا و حضورا في الغرب و بالنسبة إلى الغرب. إنّ الكيانين الجغرافيين يحتمل و إلى حدّ ما يعكس كلّ منهما الآخر»[4].

من هو «الآخر» إذن؟ ـ يبذل إ. سعيد في الإجابة عن ذلك جهدا معجميا خاصا: إنّ صفات الآخر هي أنّه «اختراع» و«تمثيل» و«تجربة» و«منافس» وأداة «تعريف» و «صورة» و «فكرة» و «شخصية» و شيء «مقابل» (contrasting). لا ينبغي أن نأخذ ذلك على أنّه مجرّد حكم على الشرق بأنّه محض خيال أو وهم، بل على أنّه تنبيه إلى تعقّد الظاهرة ومن ثمّ إلى خصوصية أيّ بحث فيها. وبعبارة حادة: إنّ إ. سعيد لم يسع إلاّ إلى أنسنة الآخر و نقله من حيّز «الموضوع» إلى أفق «الشخص» أو «الذات».

---

(1) را: 1978أ: 1 ـ 2؛ 1978ب: 37 (ترجمة معدّلة).
(2) 1978أ: 4.
(3) نفسه.
(4) 1978أ: 5 ؛ 1978ب: 40 (ترجمة معدّلة).

إنّ الآخر ليس موضوعا بل ذاتاً أخرى. إنّه هو أيضا مثلنا. وذلك يعني: أنّ الآخر «اختراع» تريده ذات ما، ولذلك هو لا يعدو أن يكون عندها «تمثيلا» له بوصفه «موضوعا» تنشئه بنفسها، ضمن «تجربة» تاريخية خاصة بها، ومن ثمّ هي تستعمله لـ«تعريف» نفسها بوصفه ما ليس هي، فينحطّ عندئذ من «كائن» فعلي إلى «صورة»، تفتقد إلى أيّ استقلال «فكري» أو «شخصي»، لأنّها لا تمتلك أيّ دور وجودي بل فقط دورا أداتيا لشيء «مقابل» يساعد الذات على تمييز هويتها.

إنّ الطرافة الفلسفية لهذا التشخيص لا يمكن الارتياب فيها، حيث أنّ إ. سعيد ليس فقط يستلهم المكاسب الحاسمة لنقد براديغم الذات الحديثة لدى نيتشه أو هيدغر، بل هو يتملّك جملة الجهود النظرية المعاصرة لبلورة مساءلة موجبة لظاهرة «الآخر» و محاولات كتابة تاريخ «الغيرية» في التراث الغربي، كما تحقق ذلك في كتابات مرلوبنتي و فوكو خاصة، ـ غيرية «الأنا الآخر» أو «الجسد» الآخر أو «المجنون» أو «المريض» أو «المسجون» أو «الشاذ» أو «الهامشي» أو «المعارض». بيد أنّ الجديد لدى إ. سعيد لا يتمثّل فقط في سحب تلك الجهود على منطقة يفترض الوعي الفلسفي الغربي أنّها تقع في «الخارج» لأنّها صفة «الغريب» و «العجيب» و «البعيد» و «المختلف» و «البدائي» و »الهمجي» و «البربري»، بل بخاصة في البيان على نحو من الالتزام الايبستيمولوجي الصارم بإشكالية العلوم الإنسانية المعاصرة و بأدواتها الأكثر نضجا، ـ أنّ هذا «الآخر» الكبير (the l'Autre, Other) ليس غريبا و لا بعيدا و لا خارجا بل هو من صنع(نا) لأنّه تمثيل(نا) و ناشئ ضمن تجربت(نا).

2 ـ معرفة الآخر إرادة سلطة

لأنّ الاستشراق من حيث الموضوع ليس سوى إحدى نتائج فلسفة الذات الحديثة، وأنّ إمكانية التمرّد عليه و نقده متوفّرة بعدُ في تقليد نقد براديغم الذات و بخاصة في جناح البحث في تملّك موجب لتجربة الغيرية، فإنّ الإحراج الثاني الذي شخّصه إ. سعيد أنّ «المعرفة» بالإنسان بعامة و بالإنسان «الآخر» بخاصة هي إرادة «سلطة» وليست رغبة في «الموضوعية».

يقول: «إنّ ظاهرة الاستشراق كما أدرسها إنّما تتعلق أساسا، لا بالتطابق (correspondance) بين الاستشراق و الشرق، بل بالقوام الداخلي للاستشراق و أفكاره حول الشرق (المشرق بما هو صناعة)، برغم أو ما وراء أيّ تطابق أو نقص فيه، مع شرق «فعلي»[1].

ولأنّ الاستشراق لا يقوم على شرط «المطابقة» بين ما يقوله و بين ظاهرة الشرق الفعلية، فهو لا يهتدي برغبة «الموضوعية» التي تأسست عليها إيبستيمولوجيا العلوم الحديثة. وذلك يعني أنّه يستقي صلاحيته من نمط آخر من الفعل النظري هو ما يسميه إ. سعيد «القوام الداخلي (the internal consistency) للاستشراق»[2]. ما الذي يشدّ الاستشراق من حيث هو فعالية خطابية؟

إنّ الشرق ليس «شرقيا» بل الأدقّ أن نتحدّث عن «مُشَرْقَن» (Orientalized)[3]، أي ذاك الذي حوّلته نظرة معرفية معيّنة إلى

---

(1) 1978أ: 5؛ 1978ب: 40 (ترجمة معدلة).

(2) نفسه.

(3) نفسه.

«موضوع» شرقي. وللتوّ يكشف إ. سعيد أنّ «المعرفة» بالشرقي ليست مجرّد مطابقة لكائن طبيعي بل هي «علاقة سلطة a relationship of power) و سيطرة، و درجات متفاوتة من هيمنة شديدة التركيب»[1]. إنّ ما يشدّ الاستشراق من الداخل هو علاقة سلطة مع موضوع يقبل من نفسه أن يخضع: «إنّ الشرق قد شُرقِن ليس فقط لأنّه قد اكتُشف أنّه «شرقي» [. .] بل أيضا لأنّه كان يمكن أن يُجعَل (madé) منه شرقيا ـ بمعنى كان يقبل لأن يكون كذلك»[2].

ليست المعرفة الاستشراقية مجرّد «مطابقة» وصفية للشرق بل علاقة «سلطة» تاريخية معه، ولذلك فهي أكثر خطورة من «كذبة» يمكن إبطالها بمجرّد إجلاء «الحقيقة»: إنّ الخطير ليس الكذب، بما هو مشكل إيبستيمولوجي، بل ما يسميه إ. سعيد «القوة المتلاحمة للخطاب الاستشراقي، وروابطه الوثيقة بالمؤسسات الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية التي جعلته ممكنا، و استمراريته المروّعة»[3]. إنّ الاستشراق ليس «استيهاما أوروبيا حول الشرق» بل هو مؤسسة تاريخية: «استثمار مادي» و «جسد من النظرية و التطبيق» و «نظام من المعرفة» من خلالها يرتب «الوعي الغربي»[4] علاقته التخييلية بالشرق ترتيبا سياسيا.

إنّ المكسب النظري هنا هو المساهمة في خلخلة التميز المزعوم بين المعرفة الخالصة التي تتعلّق بنصّ أدبي أو «إنساني» من وجهة نظر

---

(1) نفسه. 1978ب: 41 (ترجمة معدلة).
(2) 1978أ: 5 ـ 6؛ 1978ب: 41 (ترجمة معدلة).
(3) نفسه.
(4) نفسه.

جمالية أو نقدية، وبين المعرفة السياسية التي تنتج معرفة عن بلد عدوّ أو دولة معاصرة. إنّ موقف إ. سعيد هو هذا:

«إنّ الواقع أكثر إشكالية بكثير. [. .] وما يهمّني أن أقوم به الآن هو أن أشير كيف أنّ الإجماع الليبرالي على أنّ المعرفة «الحقيقية» هي بالأساس لا ـ سياسية (وبالمقابل، أنّ المعرفة السياسية ليست معرفة «حقيقية») إنّما يحجب الظروف السياسية، المنظَّمة تنظيما عاليا و إنْ غامضا، التي تسود عند إنتاج المعرفة»[1].

قد تبدو خطورة هذا القول في أنّه يطمح إلى تعليق إجماع منهجي يحكم كيفية إنتاج المعرفة حول الظاهرة «الأدبية» في الغرب بوصفها ظاهرة لا ـ سياسية بالأساس. لكنّ مقصد إ. سعيد أخطر من ذلك: إنّه يريد إعادة تخريج طبيعة العلاقة بين **الحقيقة** و **السياسة**، وذلك من خلال إضاءة مختلفة لعملية إنتاج المعرفة بوصفها قوة إنتاج من نوع آخر: إنّها قوة إنتاج سلطة أيضا. إنّ المستشرق لا يستطيع أن يلغي أنّه «يواجه الشرق بوصفه (as) أوروبيا أو أمريكيا، أوّلا، ثمّ بوصفه فردا ثانيا»، وحتى هذا الفرد فهو «على وعي، مهما كان غائما، بأنّه **ينتمي** (belongs) إلى **سلطة** (power) لها مصالح محددة في الشرق، بل و أكثر من ذلك أهمية، أنّ المرء ينتمي إلى جزء من الأرض له **تاريخ** محدد من التورط في الشرق منذ هوميروس تقريبا»[2] [التشديد من عندنا].

علينا أن نبصر في الشاهد المذكور عن جملة من العناصر

(1) 1978أ: 10؛ 1978ب: 44 ـ 45 (ترجمة معدلة).

(2) 1978أ: 11؛ 1978ب: 46 (ترجمة معدلة).

التأويلية: فالمستشرق يتكلّم عن الشرق بوصفه **ينتمي إلى سلطة لها تاريخ محدد**. إنّ صفته مشحونة سلفا بنمط من إرادة السلطة الناتجة هي بدورها عن نمط من الانتماء إلى التاريخ منذ هوميروس. إنّ ثقافةً ما هي التي أسست النظرة إلى الشرق وليست السياسة سوى الاستعمال التاريخي لتلك الثقافة. وهكذا ليس الاستشراق مجرّد موضوع معرفي بل هو:

1 ـ «**توزيع** الوعي (distribution of awareness) الجغرافي ـ السياسي إلى نصوص جمالية و دراسية و اقتصادية و اجتماعية وتاريخية و لغوية»؛

2 ـ «**بلورة** (elaboration) ليس فقط لتفريق جغرافي أساسي (. .) بل لمتوالية كاملة من «المصالح»»؛

3 ـ «بدلا عن كونه يعبّر [عن إرادة]، **هو (is)إرادة أو قصد ما** لأنْ يفهم، وفي بعض الحالات، لأنْ يراقب و يتحكّم، بل حتى يندمج في عالم هو مختلف كأوضح ما يكون»؛

4 ـ «خطاب (. .) يُنتَج و يوجد في تبادل غير متكافئ مع أنواع متباينة من السلطة (. .) السلطة السياسية (. .) والسلطة الفكرية (. .) و السلطة الثقافية (. .) و السلطة الأخلاقية»؛

5 ـ «أنّ الاستشراق هو ـ وليس فقط يمثّل ـ **بعدا معتبرا من** الثقافة السياسية ـ الفكرية **الحديثة**، وبما هو كذلك هو لا يتعلق بالشرق بقدر ما يتعلق بعالمنا «نحن».»[1] (التشديد من عندنا]

---

(1) 1978أ: 12؛ 1978ب: 46 ـ 47 (ترجمة معدلة).

الاستشراق توزيع للوعي بالآخر من خلال تطوير مصالح محددة في العلاقة معه، بحيث هو موقف إرادي أو قصدي يوجد في شكل خطابات تصرّف مفاعيل سلطة متنوعة هي البعد الغالب للموقف الثقافي والسياسي الحديث. ـ إنّ طرافة هذا التخريج لماهية الاستشراق تكمن في كونه ينتهي إلى رفعه إلى مستوى «بُعد معتبر a considerable dimension) للثقافة السياسية و الفكرية الحديثة»، بمعنى إلى مستوى بُعد من الأبعاد المعتبرة لماهية الحداثة نفسها. الاستشراق هو البُعد المنسي من ماهية الحداثة، أي من أزمة براديغم الذات في أفق الفلسفة الغربية المعاصرة. وإنّ ذاك هو ما كشف عنه إ. سعيد واشتغل عليه كمبحث خاص وعبّر عنه من خلال قوله: «هو لا يتعلق بالشرق بقدر ما يتعلق بعالمنا «نحن»».

3 ـ الهوية ليست تمثيلا ذاتيا بل نمط من الهيمنة

إنّ الوعي الغربي هو موضوع التحليل و ليس الشرق الواقعي نفسه. ولكن ما هي منزلة إ. سعيد بالنسبة إلى هذا الوعي؟ ـ علينا أن نلاحظ هنا وجها من التوتّر الصامت في موقف إ. سعيد المفكّر وهو يكتب لجمهور غربي أساسا.

يقول: «إنّ الاستشراق [. .] مفهوم جمعي يحدّد هويتنا «نحن» بوصفنا نقيض كلّ «أولئك» الذين ليسوا أوروبيين، وإنّه ليمكن أن يدلّل المرء على أنّ المكوّن الرئيسي للثقافة الأوروبية هو على وجه الدقة ما جعل تلك الثقافة مهيمنة داخل أوروبا و خارجها معا: إنّها الهوية الأوروبية بوصفها متفوّقة بالمقارنة مع كل الشعوب و الثقافات غير الأوروبية. وبالإضافة إلى ذلك توجد هيمنة الأفكار الأوروبية

على الشرق، التي تعيد بدورها التفوق الأوروبي على التخلف الشرقي، متجاهلة (overriding) عادةً إمكانيةَ أنّ مفكّرا، مستقلا أكثر أو ريبيا أكثر، قد تكون له آراء أخرى في المسألة»[1].

لقد وجد إ. سعيد المضمون الثقافي للهوية الغربية: إنّه فعل مماهاة (identifying) «النحن» (وإ. سعيد الدارس يتقمص هنا شخصية «النحن» الغربية) ضد «الآخرين». أمّا الاستشراق فهو نمط نموذجي من هذه المماهاة. لذلك فالهيمنة ليست فقط مادية، إنّها ليست مجرد سيطرة، بل هي في عمقها نمط من «الهيمنة» مأخوذة هنا بوصفها نمطا من «الوعي» بالآخر. إنّ الهيمنة تقتضي استعمال آخرية الآخر استعمالا أداتيا لبناء هويتنا. لكنّ هذا الاستعمال لا يصبح هيمنة إلاّ إذا بنينا تلك الهوية على «تفوّق» (superiority) «طبيعي» أو «ماهوي» على ذلك الآخر.

على أنّ إ. سعيد يثير وجها طريفا من مسألة الهيمنة و علاقتها بمشكل الهوية: إنّه لا يكتفي بتسجيل تفوّق تقني على شعوب لم تعرف التصنيع. بل ينبّهنا إلى أنّ الاستشراق هو هيمنة من نوع أكثر خطورة: إنّه منع الآخر من أن يبني الموقع الثقافي القادر على ترجمة غيريته في ضرب موجب من الانتماء إلى نفسه. إنّ الهيمنة الغربية تقوم بذلك على «تجاهل» (overriding) مستمرّ لإمكانية ظهور «مفكّر مستقل أكثر أو متشكّك أكثر» من أجل أنّ له «وجهات نظر مختلفة إلى المسألة (different views of the matter)». إنّ الهيمنة ليست مجرّد

---

(1) 1978أ: 7؛ 1978ب: 42 (ترجمة معدلة).

تفوّق مادي، لأنّها تفوّق من نوع آخر: إنّها «تفوّق في الموقع» (positional) أو تفوّق «استراتيجي»[1].

تختص الهيمنة الثقافية بأنّها تتجاهل إمكانية «الاستقلال» الفكري و لا حتى إمكانية «الشكّ» المنهجي في صلاحية «الموقع» الذي تنظر منه إلى الآخر. بيد أنّ الموقع لا يعني هنا المكان المادي، أي قارة أوروبا أو أمريكا، بل موقع التفوّق الاستراتيجي على نظرة الآخر إلى نفسه: إنّ المستشرق يتفوق على الشرق بأنّه «أمكنه أن يكون هناك (he could be there)، أو أن يفكّر فيه، مع مقاومة جدّ صغيرة من جانب الشرق»[2]. الهيمنة تفوّق طوبيقي يستمدّ إمكانيته من أنّ مقاومته من قبل الآخر لا تملك الموقع الذي يجعلها ممكنة و فعالة.

ولكن ما هي طبيعة هذا «التفوّق الموقعي» أو الطوبيقي للوعي الغربي على الموضوع الشرقي؟ ـ إنّ طرافة تحليل إ. سعيد هنا تكمن في تملّكه الخفي للوضعية التأويلية الحديثة التي تأسست على سيادة ميتافيزيقا الذات، و استعمالها الفذّ في تخريج ماهية الاستشراق.

يقول: «إنّ الفحص التخيّلي عن أشياء شرقية إنّما وجد قاعدته حصريا، بقدر أو بآخر، في وعي غربي سيّد (a sovereign Western consciousness) انبثق من مركزيته التي لا تُتحدّى عالمٌ شرقي، أوّلا طبقا لأفكار عامة حول منْ أو ماذا كان شرقيا (who or what was an Oriental)، ثمّ طبقا لمنطق مفصّل محكوم ليس بمجرّد الواقع

(1) نفسه.
(2) نفسه.

الامبريقي بل بجهاز (battery) من الرغبات و المكبوتات و الاستثمارات و الإسقاطات»[1].

بهكذا إقرار يصبح كتاب **الاستشراق** جزء أصيلا من النقاش المعاصر حول أزمة براديغم الذات، وهو أصيل لأنّه نجح في استثمار تلك الأزمة في إعادة تخريج ماهية «الآخر» الثقافي بوصفه لا يعدو أن يكون هو أيضا أحد نتائج براديغم الذات الحديث. إنّ «منْ هو» أو «ماذا هو» الشرقي ليس سؤال ابيستيمولوجيا محايدا بل هو سحب نمط من السيادة الميتافيزيقية للوعي الغربي على العالم بوصفه موضوعا، سواء كان هذا العالم / الموضوع طبيعة فيزيائية أو أمة. لكنّ الخطير هو أنّ هذه «السيادة» أو «المركزية» ليست موقعا نظريا محضا بل هي «مجموعة/ أوجهاز (battery) من الرغبات و المكبوتات و الاستثمارات و الإسقاطات». إنّ سؤال «من هو؟» الآخر قد ظلّ بذلك سؤالا انفعاليا و نفسيا و اقتصاديا و مرضيا.

من أجل ذلك فطرافة الجهد النظري في كتاب **الاستشراق** إنّما تكمن في قراءة مشكل «الآخر» بوصفه في الحقيقة لا يتعلق بالغريب بل بال«نحن» الغربية نفسها، بما صنعته و شكّلته و حكمت عليه بأن يؤدي دور «الآخر» في وعيها. فليس هناك آخر من دون إرادة الآخرية. لكنّ المثير هو أنّ هذه الإرادة لا تتكلم بشكل مباشر بل من خلال إنتاج كم هائل من «النصوص» يحسبها الدارس موضوعا صناعيا يمكن أن ننتج حوله معرفة محضة، و الحال أنّها تحمل في طيّها «خطابات» تعبّر عن «مصالح» تخترق النص من كل صوب. وبعبارة

(1) 1978أ: 8؛ 1978ب: 43 (ترجمة معدلة).

جامعة «إنّ النصوص توجد في سياقات (texts exist in contexts) وأنّ هناك شيئا من قبيل التناص (intertextuality)»[1] ينبغي البحث فيه.

أمّا المصطلح الذي ما فتئ إ. سعيد يومئ به إلى ذلك «السياق» الذي يحدّد النصوص كخارج متعالٍ، و إلى ذلك «التناص» الذي يضغط على النصوص، فهو بلا ريب مصطلح «الامبراطورية». فرغم أنّه يكرر رفضه لمجرّد التفسير الآلي للنصوص باللجوء إلى «الوقائع «الكبيرة» مثل السيطرة الامبراطورية (imperial domination)»[2]، أو إلى فكرة «المؤامرة الامبريالية (imperialist plot) «الغربية»[3]، فهو لا يتردد في التوكيد آخر المطاف على أنّ «دراسة الامبرالية و الثقافة (أو الاستشراق)»[4]، هي «المنظور الأرحب، وفي رأيـ(ـه)، الأكثر جدية من الناحية الفكرية»[5].

إنّ السياق السري للنصوص الغربية وهو ما يضغط عليها في شكل من التناصّ الحميم هو ما يسميه إ. سعيد بكلّ طرافة «واقعة الامبراطورية (the fact of empire)»[6]، أي هذا النحو من «الإقليم الفكري و المتخيّل الذي ضمنه تُنتج النصوص»[7]، التي تنتهي إلى إنتاج جسم ثقافي هو الذي يؤمّن دوام «شكل الامبرالية (the form of

---

(1) 1978أ: 13؛ 1978ب: 47 (ترجمة معدلة).
(2) 1978أ: 12.
(3) نفسه.
(4) 1978أ: 14.
(5) نفسه.
(6) 1978أ: 14.
(7) 1978أ: 15.

(imperialism»[1]. إنّ خطورة نصوص الاستشراق هو كونها قد أفضت إلى «صنع تقليد امبريالي» و بلورة «رؤية امبرالية للعالم»[2] لم يفلت منها أعتى عقول التمرد الحديثة التي من حجم ماركس[3].

II ـ مفكّر امبراطوري ما ـ بعد ـ امبريالي و ما ـ بعد ـ قومي: الهوية الامبراطورية و ثقافة الغيرية

1) واقعة الامبراطورية أو ازدواجية العالم:

إنّ ما يلفت النظر في أوّل الوقائع التي انطلق منها إ. سعيد في كتابه الأكبر الثاني الثقافة و الامبريالية هو كونها تتعلق منذ البداية و بشكل صريح بما يسميه «المقاومة الثقافية» التي تمت في «العالم غير الأوروبي»[4]. ذلك يعني أنّ «الآخر» ليس كما تخيله الغرب «مواطنا أصليا غير غربي خاملا خانعا، بل لقد كان ثمّة دائما شكل ما من المقاومة النشطة»[5]. إنّ المقاومة واقعة امبراطورية يسكت عنها الغرب عمدا من فرط افتراضه أنّ الآخر غير مؤهل انطولوجيا للوقوف ضده[6]. من أجل ذلك يبكّر إ. سعيد إلى إعلان ضرورة الإقرار بأنّ ثمة طرفين في المسألة و ليس طرفا واحدا هو الخصم و الحكم: هناك «نسق عام عالمي من الثقافة الامبرالية»، ولكن أيضا هناك

---

(1) 1978أ: 14.
(2) 1978أ: 15.
(3) 1978أ: 14.
(4) إ. سعيد 1993ب: 57.
(5) نفسه.
(6) 1993ب: 63.

«تجربة تاريخية من المقاومة ضد الامبريالية»[1]. إنّ واقعة الامبراطورية ليست مشكلا غربيا فقط بل هي مشكل غير الغربيين بنفس المقدار.

ما قيمة هذا التنبيه؟ ـ ينطلق إ. سعيد من إشارة رشيقة إلى صعوبة منهجية تنخر محترفي العلوم الإنسانية في الغرب: إنّهم يعجزون عن الربط بين وجهيْ الحداثة، وجهها المشرق من شعر و فلسفة و رواية، و وجهها المظلم مثل الرق و الاضطهاد و الاستعمار[2]، وإنّ «التحدّي» الحقيقي ليس في الربط الاستطيقي بين الآثار الفكرية و مفعولها لدى القارئ، بل في الربط التاريخي بين تلك الآثار و «العملية الامبرالية التي كانت هذه الأعمال بصورة جلية و معلنة جزء منها»[3]، حيث أنّ الكتّاب «اللامنتمين المخيفين كانوا على علاقة طبيعية و آمنة مع الامبراطورية»[4]. هؤلاء الكتاب إنّما كانوا يكرّسون في آثارهما عين «الإمبريالية الأبوية»[5] التي صارت مع ظهور «النظام العالمي الجديد» بلاغيات خاصة بأمريكا[6].

بيد أنّ وجه الطرافة في عمل إ. سعيد ليس مجرد التفسير الامبريالي أو السياسي التقليدي للثقافة، بل السعي إلى رصد و امتحان الفرضية التالية في الآثار الروائية و الفكرية للقرنين الماضيين:

---

(1) 1993ب: 58.
(2) 1993ب: 59.
(3) 1993ب: 60.
(4) 1993ب: 61.
(5) 1993ب: 63.
(6) 1993ب: 62.

كيف يمكن قراءة الكاتب في «عصر الامبراطورية» بوصفه قد «كان في وقت واحد **مناهضا للامبريالية و امبرياليا**» (التشديد من عندنا)[1]؟. بمعنى ما هي ملامح المثقف «ما بعد الامبريالي»؟

أمّا الغرض من هذا الامتحان فهو مقاومة تلك النظرة القائلة بأنّ: «الأقاليم الخارجية من العالم لا تملك حياة أو تاريخا أو ثقافة تستحق الذكر، وليس لها استقلال أو اكتمالية جديران بالتمثيل من دون الغرب»[2]، وذلك من خلال المشاركة النقدية في «التفكيك الفكري و الأخلاقي و التخيلي للتمثيل الغربي للعالم غير الغربي» كما نرى إلى ذلك في أعمال فرانتز فانون أو غابرييل غارسيا ماركيز[3].

لكنّ هذا التفكيك النقدي للرؤية الامبرالية للعالم ليس عملا استطيقيا بل هو جهد نقدي لملامسة مساحة منسية من ظاهرة الحداثة تتمثل في تلك «التجربة المتقاطعة للغربيين و الشرقيين، والاعتماد المتبادل للآماد الثقافية التي فيها تعايش المستعمِرون و المستعمَرون وفيها تصارعوا ـ عبر (. .) الجغرافيات و السرديات و التواريخ المتنافسة»، وأن يفوتنا ذلك «يعني أن يفوتنا ما هو جوهري في العالم»[4] المعاصر. ـ إنّ قصد إ. سعيد هو التصدي «للمرة الأولى»[5] إلى تاريخ الامبريالية و ثقافتها بشكل «عالمي» و ليس «غربيا» فقط. علينا أن نتعلم كيف نقرأ و نفكّر بشكل «عالمي»، وهذا

---

(1) 1993ب: 63.
(2) 1993ب: 64.
(3) نفسه.
(4) 1993ب: 65.
(5) نفسه.

مطلب لم يستطع حتى الغرب أن يفي به. ونداء إ. سعيد موجه إلى الجميع: إلى الغرب يذكّره بأنّ العالم امبراطورية و ليس أمة خاصة بالغربين[1]؛ و إلى الشرق ينبّهه إلى أنّ الهوية «مصدر صدامي» إذا هي لم تكن مشروعا أصيلا لنمط من «التعددية الثقافية» أي لنمط موجب و خصب من «الهجنة»[2].

يقول: «إنّنا كثيرا ما ننسى، في خضمّ رغبتنا في إسماع أصواتنا للآخرين، أنّ العالم مكان مزدحم وأنّه إذا ما أصرّ كلّ فرد على النقاء أو الأولوية الجذرية لأن يُسمع صوته الخاص، فإنّ ما سيحصل عليه لن يكون إلاّ الطنين السيّئ للمعاناة اللانهائية، وفوضى سياسية دموية بدأ رعبُها الحقيقي يتجلى و يصبح ملموسا هنا وهناك في عودة السياسات العرقية للظهور في أوروبا، وفي خليطة المناظرات حول اللياقة السياسية و سياسيات الهوية في الولايات المتحدة، وحول لا تسامح التميّز الديني ـ لكي أتحدث عن ذلك الجزء من العالم الذي أنتمي إليه ـ و الوعود الواهمة للطغيان البسماركي. في العالم العربي»[3].

إنّ دلالة هذا التنبيه هو توجيه النظر إلى أنّ العالم المعاصر عالم «امبراطوري» و ليس عالما «قوميا». الامبراطورية هي **عصر**، أي «عملية كونية»[4]، وليس ملكا ثقافيا للغرب بما هو كيان قومي أو أمة متميزة عن بقية العالم.

---

(1) 1993ب: 69.
(2) 1993ب: 59.
(3) 1993ب: 65.
(4) 1993ب: 67.

يقول: «لقد كانت إحدى منجزات الامبريالية أنها قربت بين أجزاء العالم، وأنه لينبغي على معظمنا الآن ـ رغم أن الفصل بين الأوروبيين و الأصليين خلال هذه العملية كان آثما و ظالما على نحو جذري ـ أن يعتبروا التجربة التاريخية للامبريالية تجربة مشتركة»[1].

إنّ طرافة عمل إ. سعيد هو في الإلحاح على تحويل هذا التقاطع الامبراطوري بين الغربيين و غير الغربيين بوصفة واقعة روحية أصيلة وليس مجرّد تصادم بين حضارتين. إنّ الامبراطورية واقعة إنسانية معاصرة، بمعنى «عملية كونية» هي الآن «تجربة مشتركة» بين أعضاء الإنسانية الحالية، ينبغي أن ننطلق من وصفها و فهمها من أجل الطمع في أي تفاهم بين الجانبين. وبعبارة خاصة إنّ الامبراطورية هي واقعة «سردية»[2] مشتركة ينبغي علينا أن نعيد تنزيل شخوصها بحسب طبيعة الأدوار التي أدّوها وليس بحسب نظرة أحدهما إلى الآخر. فما أنجزه إ. سعيد بحق هو بلورة ضرب طريف من «الوساطة» بين الذات الامبراطورية (الغرب) و الموضوع التاريخي للامبراطورية (الشرق).

يقول: «ومع أنني أشعر وأنا في [أمريكا] شعورَ من هو في بيته، فإنني ظللت، كمتحدّر من العالم العربي و الإسلامي، امرء ينتمي في الوقت ذاته إلى الجانب الآخر. ولقد أمكنني هذا الوضعُ بمعنى ما من أن أعيش على كلا الجانبين، وأن أسعى للتوسط بينهما»[3].

لقد نبّهنا إ. سعيد إلى أنّ على المثقف الجديد، أي من يأخذ

---

(1) 1993ب: 66.

(2) يقول إ. سعيد 1993ب: 67: «إنّ السرد يلعب دورا كبيرا في المسعى الامبريالي».

(3) إ. سعيد 1993ب: 67.

المنفى أو السفر الروحي أرضية ثقافية موجبة لتفكيره، أن يكفّ عن الانتماء الصدامي سواء كان غربيا، في شكل موقف استعماريّ فظّ، أم كان قوميا، في شكل موقف هوَوِيّ مستغلق على يقينياته التي لا تقبل التفاوض. إنّ الحلّ هو في الكتابة و التفكير «حول«نا» و حول«هم»»[1] في نفس الوقت و بالالتزام نفسه. ـ إنّ مغزى هذا الكلام بالنسبة إلى كاتب «أمريكي» إنّما يعني أن يكفّ عن «الاستهواء» القومي و «الحمية المدمرة» و«التعاون المذهل»، بل حتى عن «استثناء النفس» من الواقعة الامبريالية[2].

وبعبارة أدقّ: إنّ إ. سعيد يدعو الغرب و الشرق معا إلى نبذ كلّ نزعة مركزية مهما كان مأتاها أو نوعها: إنّ «النزعة الإنسانية» تقتضي الكفّ المنهجي عن أيّ تمكز ثقافي سواء اتخذ شكل «مركزية غربية» أو «مركزية إسلامية» أو «مركزية إفريقية»[3].

وإنّ عنصر الابتكار في خطاب المنهج هذا إنّما يكمن في أنّه يعرّي الأساس الهووي لفكرة الغرب المعاصر، ويبيّن بالتحديد أنّ الحسّ القومي غير الغربي الذي شكّل السند الروحي للمقاومة الثقافية لواقعة الامبراطورية في العالم الثالث ليس نبتة عرقية أو دينية غريبة عن روح الحداثة، بل أنّها نتيجة شرعية لهذه الحداثة جنبا إلى جنب مع فكرة الغرب نفسها[4]. ـ من أجل ذلك فعصر الامبراطورية الذي

---

(1) نفسه.

(2) 1993ب: 68.

(3) نفسه.

(4) نفسه. «إنّ امبريالية الغرب و قومية العالم الثالث لتتغذيان إحداهما من الأخرى».

دخلته الإنسانية منذ نهاية القرن الثامن عشر ليس حكرا على الغرب، بل هو قاسم مشترك لسكان الأرض أجمعين.

وبعد فشل المشروعين «الامبريالي» و «القومي» يجد كلّ من الغرب و الشرق نفسيهما في وضعية **ما ـ بعد ـ امبريالية و ما ـ بعد ـ قومية** لم تنجح بعدُ في بلورة مشروعية جديدة، أي بعد ـ حديثة، لنفسها. وإنّ هذا الفشل المزدوج، من جهة، في الاستمرار في النموذج الامبريالي القديم (نموذج الاستعمار) و، من جهة أخرى، في بناء دول الاستقلال ما ـ بعد ـ الاستعمارية من فرط محاكاتها الكثيفة لنموذج الدولة ـ الأمة الأوروبي الذي أنتج ظاهرة الاستعمار، هو الذي دفع الشعوب منذ ثمانيات القرن الماضي إلى تنشيط حسّها الهووي تنشيطا مرعبا. والحال أنّ مبدأ الهوية، كما ينبه إلى ذلك إ. سعيد صراحة، إنّما «يشكّل لباب الفكر الثقافي خلال العهد الامبريالي»[1].

2 ـ المفكّر الامبراطوري و القراءة الطباقية:

لنقل إنّ إ. سعيد «مفكّر امبراطوري». ولكن بأيّ معنى؟ ـ إنّه ذاك الذي يقبل نهائيا بواقعة الامبراطورية و يكتب بشكل «ما ـ بعد ـ

(1) 1993ب: 69. «إنّ الفكرة الوحيدة التي لم يكد يمسّها التغير إطلاقا، عبر التبادلات التي بدأت بانتظام قبل نصف ألف من الزمن بين الأوروبيين و «آخريهم»، هي أن ثمة شيئا [جوهريا] هو «نحن» و شيئا هو «هُمْ» و كل منهما مستقر تماما، جلي، مبين لذاته و شاهد على ذاته، بشكل حصين منيع. وهو انقسام يعود [تاريخيا] [. . .] إلى الفكر اليوناني عن البرابرة؛ لكن أيّا كان من ابتكر هذا النوع من فكر «الهوية»، فإنه مع حلول القرن التاسع عشر كان قد أصبح العلامة المائزة للثقافات الامبريالية إضافة إلى تلك الثقافات التي كانت تسعى إلى مقاومة التطاولات الأوروبية عليها» (التشديد من عندنا).

امبريالي». ولكن أليست «الامبريالية» نسقا من التفكير لا «خارج» له؟

يفترض إ. سعيد، وهذا عنصر الابتكار في بحثه، أنّ الفضاء الامبريالي لا يستوفي الفضاء الامبراطوري، فالأوّل هو نموذج وعي الغرب «بذاته»، في حين أنّ الثاني هو مساحة وعي أكثر تعقّدا لأنّها تضمّ أيضا وعي غير الغربيين بأنفسهم، بما همْ «الآخرون». ومن ثمّ أنّ الامبراطورية هي واقعة أو عصر أكثر شمولا و أكثر تعقّدا من خطة الامبرالية. إنّ الامبراطورية هي الأفق الثقافي لكلّ أصناف الدولة ـ الأمة المعاصرة سواء كانت غربية أم شرقية، امبريالية أم قومية. ولذلك فالمطلوب من المثقف هو أن ينفي نفسه طوعا و بالإرادة خارج محابس الدولة ـ الأمة سواء كان المحبس مركزية غربية أم مركزية شرقية: إنّ المطلوب منه هو أن يكون فقط مثقفا «امبراطوريا» أي أن يفكّر و يرتّب وعيه بشكل غير هووي، وذلك يعني بخاصة على نحو «ما ـ بعد ـ امبريالي»[1] و «ما ـ بعد ـ قومي»[2] في آن واحد.

إنّ سمات المفكّر الامبراطوري أو المفكّر في زمن الامبراطوريات المعاصرة قد تقبل أن تُحدّد كالتالي:

أ ـ أنّه مفكّر يتخلّى صراحة عن ازدواجية الضمير «نحن» (الغربيين أو الأوروبيين أو البيض أو المتحضّرين..) / «همْ» (غير الغربيين و غير الأوروبيين و الملوّنين و المتوحشين أو البرابرة أو البدائيين..)[3]، فهو مفكّر «خارجي» أو لا ـ منتم، ما ـ بعد ـ امبريالي و لكن أيضا ما ـ بعد ـ قومي.

---

(1) 1993ب: 88.
(2) 1993ب: 89.
(3) 1993ب: 69 .

يقول: «لقد نشأت لأسباب موضوعية (..) عربيا ذا تعليم غربي. ومنذ أقصى لحظة أستطيع استذكارها، أحسست بأنني أنتمي إلى كلا العالمين، دون أن أكون كلية [جزء عضويا] من أيّ منهما. (..) و لفترات طويلة من الزمن، كنت و ما أزال خارجيا [لا منتميا] في الولايات المتحدة»[1].

ب ـ أنّه لا ينظر إلى «أمّته» بوصفها «ماهية» نقية، ومن ثمّة أنّه يفترض افتراضا قويا أنّ علينا أن نكفّ عن «الانشغال العقائدي بالهوية» و أن نعوّضه بموقف مرن يقضي بأنّ كلّ هوية هي «هوية متنوّعة إلى درجة يستحيل معها أن تكون شيئا موحدا واحديا متجانسا»[2]؛

ج ـ أنّه مفكّر غير هووي لأنّه ليس من دعاة «الهوية الواحدية» بل يحترف عن قصد موقفا تاريخيا «طباقيا (contrapuntal)، وكثيرا ما يكون لا ـ مستقرا قلقا رحّلا»[3]؛ ولكن ما معنى التاريخ «الطباقي»؟ ـ يفترض إ. سعيد أنّ «جميع الثقافات هي، جزئيا بسبب الامبراطورية، منشبكة إحداها في الأخريات؛ ليست بينها ثقافة منفردة و نقية، بل كلّها مهجّنة و مولدة»[4].

هذه الوضعية التاريخية تفرض نمطا مخصوصا من القراءة يسميها إ. سعيد باسم طريف «القراءة الطباقية». ما معنى ذلك؟ ـ إنّها قراءة تريد أن تفهم العلاقة بين مركز الامبراطورية «الغربي» و أطرافها «غير

(1) نفسه: ص 71.
(2) نفسه.
(3) نفسه: ص70.
(4) 1993ب: 70.

الغربية» بوصفها نوعا من القطعة الموسقية[1] المؤلفة من لحنيْن معا و في نفس الوقت، وليس من لحن «غربي» واحد. إنّ التاريخ الغربي قد كان دوما تاريخا «امبرياليا» أي خطّيا و واحديا و مهيمنا، يلغي سلفا أن تكون ثمة إمكانية مستقلة أو مختلفة لكتابة تواريخ أخرى. لكنّ غرض إ. سعيد ليس كتابة تاريخ امبريالي مضادّ بل ما ـ بعد ـ الامبريالي؛ وبعبارة أخرى، إنّه لا يريد كتابة تاريخ امبريالي آخر، من موقع مركزية قومية غير غربية. إنّ القراءة الطباقية ليست امبريالية و لا قومية، لأنّ هاتين الصفتين هما خاصيتا الدولة ـ الأمة، والحال أنّ الهدف هو التفكير في أفق واقعة «الامبراطورية» وليس هذه الأمة أو تلك. إنّ هذه القراءة «طباقية» في معنى أنّها قادرة على «المقارنة» الموجبة بين «تجارب متفاوتة» بعضها امبريالي غربي و بعضها قومي غير غربي، لكنّها في نفس الوقت تعبّر عن نفس المشكل الامبراطوري، مثلا حفلات التتويج في انكلترا و حفلات البيعة في الهند[2].

(1) 1993ب: 118.: «في النقطة الطباقية للموسيقى الغربية العريقة، تتبارى و تتصادم موضوعات متنوّعة إحداها مع الأخرى، دون أن يكون لأيّ منها دور امتيازي إلاّ بصورة مشروطة مؤقتة؛ و مع ذلك يكون في التعدد النغمي الناتج تلاؤم و نظام، وتفاعل منظّم يُشتقّ من الموضوعات [ذاتها]، لا من مبدأ لحني صارم أو شكلي يقع خارج العمل. وفي اعتقادي أننا نستطيع، بالطريقة ذاتها، أن نقرأ و نؤوّل الروايات الانكليزية، مثلا، التي يتشكّل تعالقها (المقموعُ عادة إلى درجة غالبة) مع، لنقل، جزر الهند الغربية أو الهند، بل لعلّه أيضا يتحتّم و يتقرّر، بالتاريخ المحدد للاستعمار، و المقاومة، وأخيرا القومية الأصلية. عندئذ تنبثق سرديات بديلة أو جديدة، وتصبح مُمأْسَسَة أو مستقرة خطابيا».

(2) 1993ب: 101.

د ـ أنّه مفكّر كوني في معنى أنّه يأخذ وضعية «المنفى» الروحي لا بوصفه حالة عرضية بل باعتباره «حقلا كريما، بعض الشيء، في منح الفرصة»[1] للتفكير بشكل ما ـ بعد ـ قومي؛ ولذلك لا يتردد إ. سعيد في وصف كتابه **الثقافة و الامبريالية** قائلا: «إنّ هذا الكتاب كتاب منفيّ»[2]، لأنّه ناتج عن «عملية كونية» هي الامبراطورية. لكنّ المنفى العقلي هذا ليس مشكلا سياسيا خاصا باللاجئين، بل هو عند إ. سعيد مقام روحي طريف لنمط جديد من **الانتماء**: إنّه الشعور بالانتماء إلى «أكثر من تاريخ واحد ومن جماعة واحدة». المنفى العقلي هو انتماء مؤسس على تعدد تاريخي و تعدد جماعوي أصلي وليس مصطنعا. ولكن ما منزلة ذلك بالنظر إلى السؤال «من هو إ. سعيد؟»؟

3 ـ الهوية الامبراطورية أو الهجنة الموجبة:

ثمة هالة من الإبهام قد تحفّ بما يسجّله إ. سعيد من تحفظات نظرية عن مسألة «الهوية». ولابد من توضيحها. إنّ علينا أن نذكّر

---

(1) إ. سعيد 1994: 118.

(2) إ. سعيد 1993ب: 71. «بيد أنني حين أقول «منفي» فأنا لا أعني ما هو حزين أو محروم. بل بالعكس، ذلك أنّ انتماءك إلى كلا ضفتي الفالق الامبريالي يتيح لك أن تفهمها بسهولة أكبر. و علاوة، فإنّ نيويورك، المدينة التي أُنجِز فيها هذا الكتاب كله، هي بطرق عديدة جدا مدينة النفي النموذجية؛ وهي تضم في طوايا ذاتها البنيةَ المانوية للمدينة الاستعمارية كما يصفها فانون. وقد يكون ذلك كله نشّط نمط الاهتمامات و التأويلات المجازَف بها هنا؛ لكنّ ما لا ريب فيه أن هذه الظروف أتاحت لي أن أشعر و كأنني أنتمي إلى أكثر من تاريخ واحد و من جماعة واحدة. أمّا السؤال عمّا إذا كانت هذه الحالة قابلة للاعتبار بحق بديلا ناجعا للاحساس المعتاد بالانتماء إلى ثقافة واحدة و للشعور بحسّ بالولاء لأمة واحدة، فإنه ينبغي أن يُترك للقارئ ليختار إجابة عنه».

أوّلا بأنّ إ. سعيد مفكّر «بيوغرافي» و مفكّر «سيرة» إلى حدّ كبير، بمعنى أنّه لا يتردد في إقحام ما سماه في مقدمة **الاستشراق** «البعد الشخصي» (the personal dimension) [1] بوصفه رافدا أصليا في بلورة إشكاليته. كيف يجدر بنا أن نفهم ذلك؟

يبدو أنّ موقف إ. سعيد يقبل أن يُصاغ في هذه المفارقة: إنّه منذ البداية إلى النهاية، نعني من رسالة الدكتوراه عن **جوزاف كونرد و رواية السيرة الذاتية** (1964) إلى مذكراته تحت عنوان «خارج المكان»، قد ظلّ يحاول أن ينفذ إلى ما هو جدّ باطنيّ في شخصية ما، ولكن، من خلال المراهنة على إمكانية تملّك نمط خاص من «الخاريجية» العنيدة.

إنّ عنوان المذكرات سنة 1999 «خارج المكان» (Out of Place) سوف يكفّ عن أن يظهر غريبا إذا قرأنا هذه الجملة التي كتبها جوزيف كونراد سنة 1898 و استشهد بها إ. سعيد في الفصل الثاني من رسالته سنة 1964:

«إنّ الآلة أكثر نحولة من النسيم و هي زائلة مثل ومضة من النور. وإنّ موقف اللامبالاة الباردة هو الموقف الوحيد العاقل. طبعا إنّ العقل بغيض، ـ ولكن لماذا؟ لأنّه يبرهن (للذين يملكون الشجاعة) على أنّنا، نحن الأحياء، نوجد **خارج الحياة** (out of life)، ـ خارجها تماما»[2].

إنّ عبارة كونراد «خارج الحياة» قد صارت تحت قلم إ. سعيد

---

(1) 1978أ: 25 و ما بعدها.

(2) ذكره إ. سعيد 1966: 35.

«خارج المكان». لكنّ الرهان واحد: إنّه القدرة على أن ينجح المرء في التحرر ممّا يسميه إ. سعيد «آلة النسيج» (the knitting Machine) الهووية أو «الطابع المبني آليا»[1] لأنفسنا، من «فهمنا الخاص لأنفسنا الذي نحتفظ به بيأس عنيد»[2].

ولكن ما هو «الخارج» في الحالتين ههنا؟ ـ إنّه البحث عن نمط موجب من الإقامة خارج حدود الهويات الثابتة، أشار إليه كونراد بعبارة طريفة هي «خارج المركز» (eccentricity)[3]، وحيث يبدو أنّ المركز هو «الأمة». إنّ الهدف هو بلورة هوية بلا مركز، هي أشبه ما تكون بـ «راسب ناقص من هوية قومية ذابت في عالم مظلم و مشوّش»[4].

لكنّ هذا الذوبان الهووي في العالم ليس كارثة أخلاقية بل هو وضعية موجبة تطوّرت في أبحاث إ. سعيد من مشكل استطيقي أو حكائي في رسالة سنة 1964 إلى مشكل تاريخي أو تمثيلي في سنة 1978 إلى مشكل امبراطوري أو ثقافي في كتاب 1993، وأخيرا إلى مشكل بيوغرافي أو تذكاري في سنة 1999. ـ ففي جميع هذه الحالات كان الرهان الهووي هو تملك ضرب متوغّر من «الخارجية» (exteriority)[5]، وهو لفظ يتجاوز هنا مشكل «الغيرية» (Otherness)[6] الذي يبقى رغم كل شيء مطروحا في حدود مسألة

---

(1) 1966: 37.

(2) نفسه.

(3) 1966: 37، 38.

(4) 1966: 38.

(5) 1978أ: 20 ـ 21.

(6) نفسه.

التمثيل، إلى طرح نمط جديد تماما من البحث عن الذات.

لنقل: إنّ المقصد البعيد هو بناء هوية غير تمثيلية، بمعنى غير مؤسسة على عجز الآخر عن تمثيل نفسه[1]، حسب عبارة ماركس، وذلك يعني أنّها هوية لا هي غربية (امبريالية) و لا شرقية (قومية)، بل هي نحو موجب و صارم من «الهجنة» (hybridity) يمكن أن نصفها بأنّها **هجنة امبراطورية**.

يقول إ. سعيد سنة 1993: «إنّ هدفي الرئيسي ليس أن أفصل بل أن أربط، وأنا معنيّ بهذا لسبب فلسفي و منهجي رئيسي هو أنّ الأشكال الثقافية هجينة مولّدة، مزيجة، مشوبة غير نقية»[2].

تكمن خطورة هذا الافتراض في أنّه يأخذ الهجنة مأخذا ذاتيا موجبا: فالهجنة ليست هوية مشوهة بل هي نمط من المماهاة الخاصة بجيل المنتمين إلى العالم ما بعد الحديث. وإذا كان أقصى ما استشرفه كتاب **الاستشراق** هو تشخيص «الغياب التام لأيّ موقع ثقافي يجعل من الممكن سواء التماهى (to identify) مع العرب أو الإسلام، أو النقاش معهم من دون أهواء»[3]، فإنّ كتاب **الثقافة و الامبريالية** قد نجح آخر الأمر في بلورة موقف نظري دقيق من مسألة الهوية بوصفها نمطا عاليا من الهجنة.

في سنة 1993، لم يعد إ. سعيد يجهد إلى اقتلاع موقع روحي يجعل «خطاب» الآخر الشرقي ممكنا، بل صار يشرّع بشكل صريح

---

(1) نفسه.

(2) 1993ب: 85.

(3) 1978أ: 27؛ 1978ب: 59 (ترجمة معدلة).

إلى تدمير نسقي للأساس الخفي لكلّ جهاز هووي سواء كان غربيا أم شرقيا، ونعني بالتحديد تدمير فكرة «النقاء» العرقي: صحيح أنّ الثقافة «مصدر من مصادر الهوية»[1]، لكنّ الثقافات ليست سوى «بنيات من السلطة و الانخراط صنعها البشر»[2] بأنفسهم ضمن تاريخ لا يكون فيه «الاستقلال الكلي» غير «اختلاق قومي»[3] لا أساس له. فضمن كل هوية هناك اندماج مستمر لجملة لا تنقطع من العناصر «الأجنبية» و «الغيريات» التي تفوق كلّ ما تقوم بإقصائه عن وعي[4]. ولذلك ينبهنا إ. سعيد إلى أنّه قد آن الأوان لنزع القداسة عن الهويات القومية و الشروع في «تأويل دنيوي» لها يقرؤها كما هي في التواريخ المتواشجة و المتقاطعة التي تشكلت فيها[5]. إنّ الدنيوي في عصر الامبراطورية هو «كوني ومحلي» معا، بمعنى هو يقع «خارج وجهات النظر»[6] المقدسة سواء كانت امبريالية أم قومية.

إنّ الهوية الجديدة هي هوية امبراطورية، وهي لا تعني أكثر من «الوعي بذاتك بوصفك خارجيا»[7]، وليس مثل مثقف جورج أورْول الذي يكون داخل جوف الحوت و خارجه في نفس الوقت[8]، إذْ أنّ العالم الامبراطوري «لا ـ حوتي»[9] لأنّه كسّر الفرق التقليدي بين

---

(1) 1993ب: 59.
(2) 1993ب: 85.
(3) 1993ب: 89.
(4) 1993ب: 85.
(5) 1993ب: 89.
(6) 1993ب: 94.
(7) 1993ب: 95.
(8) 1993ب: 97.
(9) 1993ب: 91.

الخارج و الداخل. إنّ «الخارج» المنشود ليس عكس الداخل، لأنّه تحرر من طبيعته التمثيلية و الثنائية. إنّه خارج بلا داخل فهو نمط كثيف من «السطح»[1] أو «المدى»[2] الذي تتشكّل عنده الهويات لكنّه في نواته ليس جهازا هوويا أبدا. ذلك هو البعد الدنيوي للتجربة الإنسانية حيث تكف سلطة التمثيل ليبدأ الوجود في «الخارج».

خاتمة: إ. سعيد و أمريكا: السيرة الذاتية بما هي شكل من المقاومة

إنّ المثير في إ. سعيد أنّه مؤرخ راهنية بالمعنى الطريف الذي أشار إليه فوكو الأخير. لكنّ الأكثر إثارة فيه هو أنّه يستعمل وجوده الخاص حقلا للتجريب ولا يكتفي بالتعليق على نصوص الآخرين. إنّ ما فتئ يذكّر أنّه شرقي و عربي و فلسطيني و منتم إلى أفق الإسلام، وليس مواطنا «أمريكيا» عاديا. ولذلك هو قد حوّل انتماءه إلى «أمريكا» من مجرّد صفة مدنية إلى مشكل وجودي. إنّ مقالات من قبيل «أفكار حول أمريكا» (Thoughts about America) [3] أو «أمريكا الأخرى» (The other America) [4] هي أكثر دلالة من وصف سياسي ـ جغرافي لقوة عظمى، وذلك أنّها تعبّر عن اضطلاع مبتكر لمعنى الانتماء وجه الابتكار فيه أنّه يستعمل السيرة الذاتية من أجل بلورة سردية جديدة للمقاومة في عصر الامبراطورية الأخيرة.

---

(1) 1978أ: 20.

(2) 1993ب: 85.

(3) را: إ. سعيد 2002.

(4) را: إ. سعيد 2003 ب.

علينا ألاّ نفهم خطته من جهة أيّ حسّ قومي أو حنيني. فهي أكثر خطورة من أيّ معنى تقليدي للانتماء إلى الأمة أو الجماعة الأصلية. إنّ الانتماء عنده موقع روحي وليس رابطا عرقيا. ولذلك فإنّ ما يحرّكه هو أنّ هذا الموقع الروحي قد صار متّهما أكثر من أيّ وقت مضى، والمثير هو أنّه متّهم من قِبل من لا يتكلم لغته أو لا يعرف عنه شيئا أو من يكرهه كرها دينيا[1]. إنّ المقاومة تأخذ هنا دلالة جديدة: فهي ليست دفاعا عن جدار قومي بعينه، بل هي نقد كوني لرؤية للعالم من خلال تنشيط داخلي لهواشمها. ومن ثمّ فإنّ الانتماء نفسه قد تحوّل، لقد بات نحوا طريفا من التهمة، تهمة بلغت من الحدّة أنْ وُصف إ. سعيد بأنّه «بروفيسور الإرهاب»[2] الذي يجب «أن يسكت»[3].

ولكن ماذا يعلّم «بروفيسور الإرهاب»؟ ـ أنّ الغرب بعد الحرب الباردة قد غيّر عدوّه واختار الإسلام خصما جذريا، و أنّ هذا الإسلام يتعرض لـ«حرب ثقافية» (a cultural war) [4] و أنّ الفلسطينيين يمثلون «القوة السياسية الأخيرة التي لم تتكيّف مع عالم اليوم»[5]. ما يقلق في هكذا تعاليم ليس أنّها صحيحة أو خاطئة، بل أنّها تزعج طريقة معيّنة في ترتيب فكرة «الغرب» و فكرة «الأمركة» (Americanness) [6]

(1) 1993 ج.
(2) نفسه. قا: 2004: 49 ـ 50.
(3) 2004: 89 و ما بعدها.
(4) نفسه.
(5) نفسه.
(6) را: إ. سعيد 2002.

نفسها. وهو إزعاج يختار لنفسه مثل هذه الصيغة: «إنّ أمريكا هي أكثر ممّا يقول بوش و رامسفيلد و الآخرون إنّها هي»[1]. إنّ وراء أمريكا السياسي توجد أمريكا المثقف، فهذا الآخر لا يكون مثقفا حسب إ. سعيد إلاّ عندما يكون «صوتا في معارضة السلطة الكبرى و ناقدا لها»[2]، وذلك يعني بالكشف عن «أمريكا الأخرى» التي تتخفّى وراء ما تقوله عن نفسها. فوراء «الفكرة الحكائية والسلمية جدّا عن أمريكا» توجد «أمريكا الأخرى» / أمريكا آخر «الامبراطوريات»[3] و «البلد الأكثر تديّنا بشكل علني في العالم» و أمريكا «البلد المضطرب» حيث تعاني الجماعة الأمريكية من «تصادم جدّي بين الهويات» (a serious clash of identities)، أتاح المجال واسعا أمام «أصوليين» جدد من قبيل فوكوياما و هانتنغتون[4]. ـ و في نطاق هكذا نزاع هووي، حيث يهيمن ضرب من «فقدان عمومي للذاكرة» (public amnesia)، يظهر كلّ نقد في مظهر «مضادة للأمركة» (anti-Americanism)[5]، وهو ما يرادف في هذا المعجم الامبراطوري: المقاومة التي لا تعني شيئا آخر غير الإرهاب.

بيد أنّ «أصول الإرهاب «ليست مقاومة المحتل»، فمن يقاوم يستعمل العنف الوحيد الذي بحوزته ـ إرهاب الفقراء هذا ليس إرهابا ـ وإنّما هي كلّ إرادة تدمير بلا غاية[6].

---

(1) نفسه.
(2) نفسه.
(3) 1998ب.
(4) را: إ. سعيد 2003 ب.
(5) را: إ. سعيد 1998ب.
(6) 2004: 15 و ما بعدها.

إنّ تدبير الانتماء يحتاج إلى «مؤرّخين جدد»[1] يكونون على استعداد للاعتراف بأنّ ما يقع للآخر منذ القرن السادس عشر هو «خطّ واضح من الاستمرارية الامبراطورية»[2] التي بدأها العثمانيون و واصلها الفرنسيون و البريطانيون وانتهت إلى أيدي الأمريكيين. ولذلك فآخرية الآخر ناتجة في الواقع لا عن انحطاط حضاري أو أخلاقي أو عرقي بل عن كونه لم يُسمح له قطّ إلى حدّ الآن بأن يكون «قادرا على استكمال استقلاله الجماعي بوصفه كلاّ»[3] قائما بنفسه. وهكذا فإنّ الطريق الممكن الوحيد لبناء ذلك الاستقلال هو أن يأتي من الداخل، وذلك يعني من «تحالف غير مسبوق بين الحكام [. .] و شعوبهم»، لكنّ ذلك يفترض أنّ على كلّ حاكم «أن يفتح مجتمعه لشعبه» (to open its society to its people) [4]. ذلك الانفتاح إلى الداخل هو القوة الثقافية و السياسية التي تمكّن وحدها من الوقوف ضدّ «الرسم الامبراطوري لتصميم حياتنا مرة أخرى من دون موافقتنا.»، وإنّ علينا أن نتساءل: «لماذا ينبغي على المقاومة أن تُترَك للتطرّف و التفجيرات الانتحارية اليائسة؟»[5].

إنّ اقتراح إ. سعيد هو إعادة بلورة معنى المقاومة على نحو ينقلها من وسيلة يأس إلى فنّ أمل. صحيح أنّ المحيط العربي

---

(1) را: إ. سعيد 1998 أ.
(2) را: إ. سعيد 2003 ج.
(3) نفسه.
(4) نفسه.
(5) نفسه.

الإسلامي الذي ينتمي إليه يتعرض إلى «هجمة على مستقبله من طرف سلطة امبراطورية» وصحيح أنّه يعاني من «أزمة غير مسبوقة»[1] لأنّه ليس فقط لم يقترفها بل هو لا يعدو أن يكون نتيجة من نتائجها السالبة، ـ لكنّ إ. سعيد لا يتردد في التصريح قائلا: «لقد آن الأوان للتلفت نحو الجبهة الأخرى» (time to turn to the other front) [2]، وهو يعني بذلك جبهة النزاع الرمزي على القيمة الإنسانية لمقاومة السلطة الامبراطورية بواسطة وسائل «التواصل» الكوني. وهو يدعو الفلسطينين و العرب و المسلمين إلى إعادة توجيه إرادتهم نحو معركة «الإعلام»: إنّ «صورة» المقاومة كونيا لا تقلّ خطورة عن «عمل» المقاومة المحلي نفسه. وإنّ الأمل الكوني هو في نجاح المقاومة الفلسطينية مثلا ـ وهي مقياس لعدم الرضا على النظام العالمي برمته[3] ـ في «تمثيل نفسها بوصفها سردية تاريخية للبقاء في وجه الاستعمار الإسرائيلي».

لكنّ الإعلام يستوجب أن نشرع في معرفة الآخر معرفة تاريخية وأن نقلع من ثمّ عن كلّ حماسة عقائدية إزاءه. من أجل ذلك لابدّ أن نميّز بدقة بين معرفة الآخر و «التطبيع» (normalisation) معه[4]. إنّ التحدّي، وهو ما يتطلب الانتصار على دغمائيتنا، يكمن في معرفة الآخر[5] دون التطبيع معه. إنّ «الكرامة» ليست حاجزا أمام معرفة

---

(1) نفسه.
(2) را: إ. سعيد 2001 أ.
(3) را: إ. سعيد 2000.
(4) را: إ. سعيد 2001ب. 2004: 29 و ما بعدها.
(5) 2004: 33 ـ 44.

الآخر و الحوار الندّي معه، لأنّ تلك المعرفة هي الأساس الوحيد لأيّ «مقاومة أصيلة»[1] لسلطته علينا.

ليست معرفة الآخر تطبيعا لأنّها «موقف إنسانوي» (humanism). والإنسانوية مصطلح يدعونا إ. سعيد لمواصلة استعماله برغم كلّ شطحات النقاد ما بعد المحدثين[2]. «وأكثر من ذلك، إنّ الإنسانوية تستند إلى حسّ بالجماعة مع مؤوّلين آخرين و مجتمعات و عصور أخرى: ذلك أنّه بحصر المعنى، لا يوجد، بسبب ذلك، شيء من قبيل الإنسانوي المعزول»[3].

ولذلك يجدر بنا أن نحترس من أيّ فهم استطيقي أو عدمي للعبارة التي جعلها إ. سعيد عنواناً لسيرته الذاتية: «خارج المكان»[4]. ـ خارج المكان لا يعني أنّه لا ـ أحد بل أنّه ترك مكانه الأصلي[5] و يتكلّم «لغة الآخر»[6] وهو «الراوي و الشخصية»[7] معا و يحمل اسمين متصارعين، أحدهما انكليزي مصطنع و الآخر عربي لا يستطيع تفسير مصدره[8]، لا يعرف لغته الأصلية[9]، وأقام حياته

---

(1) نفسه.
(2) را: إ. سعيد 2003 د.
(3) نفسه.
(4) ليست عبارة «خارج المكان» مجرّد عنوان بل هي كلمة تخترق كلّ مساحات سيرة إ. سعيد كما أخذ في تسجيلها منذ 1994. را: إ. سعيد 1999: xiv، 3، 19، 61، 295.
(5) 1999: xiv.
(6) 1999: xvi.
(7) 1999: xvii.
(8) 1999: 3 و 7.
(9) 1999: 4.

على «تثقيف وحدت(ه) بوصفها شكلا من الحرية»[1]. خارج المكان موقف طريف يفترض رغبة خفية في التفكير «بالخريطة والجغرافيا و توزيع المكان بوصفه عاملا حاسما حقا»[2]. إنّ النزاع مع الآخر هو جغرافي في الصميم[3]؛ فهو يزعم دوما أنّ مكاننا فارغ وأنّ جهة ما قد وعدته به في غيابنا[4]. إنّ النزاع يصبح معضلة حين يكون مع آخر هو نفسه قد كان «ضحيّة» نموذجية. إنّ «الغيرية» تصبح امبراطورية حين نكون «ضحايا الضحايا»[5]، وليس فقط ضحايا برابرة جدد. ـ لكنّ المغالطة لا تأتي فقط من الآخر الذي يدّعي على نحو كلبيّ بأنّه لا يمكن أن يتفاهم معنا لأنّه لم يجد «طرفا يتحاور معه»[6]، الآخر الذي يحوّل كلامنا إلى صمت حتى يتكلّم دون أن يقاطعه أيّ شعب آخر؛ إنّها ما فتئت أيضا تنبعث من فساد الخطاب الرسمي الذي نرفعه حول أنفسنا[7].

لقد استعاض عن هويته المفقودة بضرب من «الهوية الموسيقية»[8] التي «تمثّل شخصا بدون ملامح معروفة و لا وجهة بعينها»[9]؛ هوية يعرف أنّها «هوية مضطربة»[10] هائمة في فضاء

---

(1) 1999: 12.
(2) 2004: 37.
(3) 2004: 53 ـ 55.
(4) 2004: 71 ـ 72.
(5) 2004: 174.
(6) 2004: 161 و ما بعدها.
(7) 2004: 80 و ما بعدها.
(8) 1999: 35.
(9) 1999: 61.
(10) 1999: 90.

«امبراطورية» يعلم كلّ خفاياها[1]، فحوّل الشعور بأنّه لا يملك بلادا يعود إليها[2] إلى «هوية مؤقتة»[3] تقوم على التميز بين «ذات عمومية» و «ذات خاصة»[4] تمييزا يجعل مواصلة الطريق ممكنة. إنّه يعتقد فعلا أنّ الموسيقى ـ وهو موسيقي بقدر ما هو كاتب ـ قد تنجح حيثما فشلت كلّ أنواع السياسة[5].

ـ لقد كان إ. سعيد منذ البداية باحثا بيوغرافيا و كاتب سيرة في الصميم. ولذلك كان يقول «إنّ النصوص تملك طرقَ وجودٍ هي، حتى في أكثر صورها خلخلة، عالقة في شباك الظروف و الزمان و المكان و المجتمع ـ وبكلمة واحدة، هي توجد في العالم، و من ثمّ بشكل عالمي (wordly)»[6]. لكنّ احتمال الانتماء إلى العالم وليس إلى جدار أمة ما فقط يقتضي ضربا عاليا من «تفاؤل الإرادة» (optimism of the will) [7] لا يقوى عليه إلاّ الغرباء الذين حوّلوا منفاهم الامبراطوري إلى وطن بلا حدود، يسكنون العالم بدل الأمم، ومن ثمّ يجعلون من غضبهم مقياسا لضمير الإنسانية.

---

(1) 1999: 93.

(2) 1999: 119.

(3) 1999: 135.

(4) 1999: 137.

(5) 2004: 38 و ما بعدها.

(6) من كتابه العالم، النص، و الناقد، ذكره:

- James J. Sosnoski, «Said, Edward W.», in: *The Johns Hopkins University Press*, 1997.

(7) - Anis, Monia, «Edward Said: Optimism of the will», in: : *Al-Ahram Weekly Online* 24 Sept. - 1 Oct. 2003 Issue N°. 657.

فهرس المصادر و المراجع

I ـ المصادر:

1 - Edward W. Said, 1966, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Second Printingm 1968).

2 ـ إدوارد سعيد، 1967، «متاهة التجسيدات»[1] ترجمة صبحي حديدي، ضمن الكرمل العدد 78 (شتاء 2004) صص 93 ـ 102.

3 - ————, 1978 a, *Orientalism* (Pantheon Books, N.Y.N.Y.)

4 ـ ————، 1978ب، الاستشراق. المعرفة. السلطة. الإنشاء. نقله إلى العربية كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية. ط. 3، 1991).

5 ـ ————، 1986 «إدوارد سعيد عن العالم و النص و الناقد»، حوار أجراه بالانكليزية غاري هينتزي و آن ماكلينتوك، وترجمه إلى العربية، فخري صالح ضمن: الكرمل العدد 78 (شتاء 2004) صص 119 ـ 131.

---

(1) نشر هذا المقال في أصله بالإنكليزية تحت عنوان:

- E. Said, «A Labyrinth of Incarnations: The Essays of Merleauponty», in: *The Kenyon Review*, Vol. xxiv, January 1967.

6 ـ --------، 1991، «الهوية، السلطة، الحرية: المتسلط و الرحالة»، ضمن: **الآداب**، العدد 76، حزيران / تموز، 1994 صص 81 ـ 90.

7 ـ ---------، 1991ب، «مقابلة مع ادوارد سعيد»، ضمن: **الآداب**، العدد 76، حزيران / تموز، 1994 صص 102 ـ 107.

8 - ————, 1993 a, *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knoph, Inc.).

9 ـ -------، 1993ب، **الثقافة و الامبريالية**. نقله إلى العربية وقدّم له كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب، ط. 2، 1998).

10 - ——————, 1993 c, «Interview with Edward Said conducted by Nabeel Abraham», in: *Lies of Our Times*, May 1993, pp. 13-16.

11 ـ --------، 1994، «إدوارد سعيد: الهويات تعددية و المنفى حقل كريم»، حوار أجراه صبحي حديدي، ضمن: **الكرمل** العدد 78 (شتاء 2004) صص 103 ـ 118.

12 - ————, 1994b, *Des intellectuels et du pouvoir (Representations of the Intellectual)*. Traduit de l'anglais par Paul Chemla et revu par Dominique Eddé (Paris: Ed. du Seuil, 1996).

13 ـ --------، 1994 ج، «المثقفون منفيّين: مغتربون وهامشيون»، ضمن: **الآداب**، العدد 76، حزيران / تموز، 1994 صص 96 ـ 101.

14 - ——————, 1995 a, «Afterword to the 1995 Printing», in: *Orientalism*, pp. 329 - 354.

15 ـ --------، 1995 ب، «تقديم» كتاب حنّا ميخائيل، **السياسة و الوحي. الماوردي و ما بعده**. تعريب شكري رحيم (بيروت: دار الطليعة، ط1، 1997) صص 8 ـ 19.

16 ـ --------، 1997، «مقدمة المؤلف للترجمة العربية» لكتاب **الثقافة و الامبريالية** (بيروت: دار الآداب، ط. 2، 1998) صص 9 ـ 12.

17 - ——————, 1998 a, «New history, old idias», in: *Al-Ahram Weekly Online* 21-27 May, 1998 Issue N° 378.

18 - ——————, 1998 b, Arrogance and amnesia», in: *Al-Ahram Weekly Online* 9-15 July 1998 Issue N°. 385.

19 - ——————, 1999, *Out of Place. A memoir* London: Granta Books, 2000).

20 - ——————, 2000, «Palestinians under Siege», in: *London Review of Books*, Vol. 22, N° 24.

21 - ——————, 2001 a, «Time to Turn To The Other Front», in: *Al-Ahram Weekly*, 30 March 2001.

22 - ——————, 2001 b, «Defiance, dignity, and the rule of dogma», in: *Al-Ahram Weekly*, 17 May 2001.

23 - ——————, 2002, «Thoughts about America», in: *Al-Ahram Weekly Online* 28 Feb. - 6 March 2002, Issue N° 575.

24 ـ ------، 2003 أ، «المحاكاة. تمثيل الواقع في أدب الغرب»[1]، ترجمة فاضل جتكر، ضمن: **الكرمل** العدد 78 (شتاء 2004) صص 72 ـ 92.

25 - ——————, 2003 b, «The other America», in: *Al-Ahram Weekly Online* 20-26 March 2003 Issue N°. 630.

26 - ——————, 2003 c, «The Arab Condition», in: *Al-Ahram Weekly Online* 22-28 May 2003. Issue 639.

27 - ——————, 2003 d, «Preface to Orientalism», in: *Al-Ahram Weekly Online* 7-13 August 2003 Issue N°. 650.

28 - ——————, 2004, *Culture et résistance*. Entretiens avec David Barsamian. Traduit de l'anglais par Christian Calliynnis (Paris: Fayard).

المراجع:

ـ أبو ديب، كمال «مقدمة المترجم»، ضمن: إ. سعيد، **الاستشراق**، مصدر مذكور، صص 1 ـ 34.

---

(1) هذا النص هو مقدمة الطبعة الخمسين من كتاب المحاكاة لإيريش آورباخ.

- -------- «مقدمة المترجم»، ضمن: إ. سعيد، **الثقافة و الامبريالية**، مصدر مذكور، صص 13 ـ 54.
- سماح إدريس، «مسؤولية «مثقف بين الحضارات»»، ضمن: مجلة **الآداب**، العدد 76، حزيران. تموز، 1994، صص26 ـ 29.
- فيصل دراج، «ادوارد سعيد أو أخلاقية المعرفة»، ضمن: مجلة **الآداب**، العدد 76، حزيران. تموز، 1994، صص 30 ـ 38.
- كيرستن إدريس، «الانتماء في المنفى»، ضمن: مجلة **الآداب**، العدد 76، حزيران. تموز، 1994، صص 39 ـ
- بنيس، محمد «إدوارد سعيد، التحية لك»، ضمن: **الكرمل** العدد 78 (شتاء 2004) صص 56 ـ 59.
- حديدي، صبحي «إدوارد سعيد. المنفى، قلق الانشقاق، و النظرية المترحلة، ضمن: **الكرمل** العدد 78 (شتاء 2004) صص 7 ـ 13.
- خوري، الياس «سؤال النكبة» الصراع بين الحاضر و التأويل. إدوارد سعيد و «مسألة فلسطين»» ضمن: **الكرمل** العدد 78 (شتاء 2004) صص 46 ـ 55.
- دراج، فيصل «صور المثقف عند إدوارد سعيد»، ضمن: **الكرمل** العدد 78 (شتاء 2004) صص 24 ـ 45.
- شاهين، محمد «إدوارد سعيد. ذاكرة ليست للنسيان»، ضمن: **الكرمل** العدد 78 (شتاء 2004) صص 60 ـ 71.
- هاو، ستيفن (Stephen Howe)، «إدوارد سعيد: المسافر و المنفى». ترجمة صبحي حديدي، ضمن: **الكرمل** العدد 78 (شتاء 2004) صص 14 ـ 23.
- Anis, Monia, «Edward Said: Optimism of the will», in: : *Al-Ahram Weekly Online* 24 Sept. - 1 Oct. 2003 Issue N°. 657.
- Sosnoski, James J., «Said., Edward W.», in: *The Johns Hopkins* University Press, 1997.

الفصل الخامس

الامبراطورية والمسلم الأخير

أو حديث القيامة بين «الجليل» و«الهائل»

«إنّ الأحداث و الفِكَر الكبرى ـ على أنّ الفِكَر الكبرى هي الأحداث الكبرى ـ إنّما هي آخر شيء يُفهَم: إنّ الأجيال المعاصرة لها، لا تعيش (*erleben*) هذه الأحداث، ـ بل تمرّ دونها تماما».

نيتشه، ما وراء الخير و الشر، الفقرة 285

«وقد يبدو على الحقيقة أنّ ما يدور بينهم هو صراع عمالقة حول الموجود (*γιγαντομαχια περι της ουσιας*)»

أفلاطون، السفسطائي، 245 هـ.

«إنّ الأمركة شيء أوروبي.. إنّها نوع غير مفهوم بعدُ من الهائل الذي ما يزال بلا قيود، غير منبثق أبدا من الماهية الميتافيزيقية التامة و الجامعة للأزمنة الجديدة. [أمّا] التأويل الأمريكي للأمركة بواسطة البراغماتية فهو ما يزال خارج الميدان الميتافيزيقي» هيدغر، «عصر العالم ـ الصورة» (1938).

ضمن: شعاب (Holzwege)، فرانكفورت، 1950، ص 103 ـ 104.

«بمعنى ما هم الذين فعلوه، لكننا نحن الذين أردناه» بودريار، «روح الإرهاب».

الفكر العربي المعاصر، خريف 2001 ـ شتاء 2002، عدد 120 ـ 121، ص26

I ـ بناء الإشكال

ربّما لم يعد مريحا لأحد أن يزعم اليوم «كونية»[1] الفلسفة، وربما لم يعد ثمة من يتوفّر على السذاجة الكافية لكي يجعل من الصيغة الحديثة للعقل «الإنساني» مثالا هاديا لتفكيره. لكنّ ما لا تفقده الفلسفة في أي وقت هو غرابتها و غربتها. إنّها حديث الغريب[2] في كل مرة. الغريب الذي يأتي في سفسطائي[3] أفلاطون من حلقة أتباع بارمنيدس ليقتله في مدينة أخرى، و لكن أيضا حتى

(1) علينا أن نفكّر هنا بالجدل الذي دار في النصف الأخير من القرن العشرين حول دعوى الكونية (la thèse universaliste) بين غادمير و هابرماس. را:

- H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode* (1960). Traduction partielle d'Etienne Sacre (Paris: Éditions du Seuil, 1976) pp.330-347. -J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais* (Paris: PUF, 1987).

ـ عن تأصيل مفكّر لهذا النحو من الجدل راجع كتابات مطاع صفدي، ـ الذي أفلح منذ تسعينات القرن الماضي في إرساء ورشة «تجريب» فلسفي يمكن أن يساعدنا على التحضير لجملة من المحاورات الهادئة مع قضايا «العقل الغربي»، وجه الطرافة فيها أنّها لئن كانت لا تفترض أيّ «قطيعة» خطابية معه، ـ كما يزعم «الجماعويون» (communautariens) المحليون المدافعون عن «ثوابت الأمة»، أكانوا سلفيين جدد، مثل قرّاء التراث، أم متكلّمين جدد، مثل «فقهاء الفلسفة»، ـ فهي تحاول في كل مرة تشغيل الآلة التأويلية للعقل المعاصر خارج ميدانها الأصلي، وذلك بإثارة أكثر ما يمكن من إمكانات التفكير التي تتوفّر عليها مشاكلنا كما تنقال في لغتنا و ثقافتنا . راجع اليوم بخاصة: ـ مطاع صفدي، **ماذا يعني أن نفكر اليوم. فلسفة الحداثة السياسية** (بيروت: مركز الإنماء القومي، 2002)، خاصة صص99 ـ 158، 334 ـ 335.

(2) را:

- Jacques Derrida, «La langue de l'étranger». Discours de réception du prix Adorno à Francfort, in: *Le Monde Diplomatique* (Janvier 2002) pp.24-27. Publié aussi sous le titre *Fichus* (Paris: Galilée, 2002).

(3) **أفلاطون، السفسطائي**، 237 أ، 241هـ، 258 ج.

يستطيع سقراط أن يقول «إنّ القاتل قد كان من أهل القتيل». من هو «الأب»[1] الذي ينبغي قتله اليوم؟

علينا أن ننطلق من أنّنا ليس فقط نقف ما بعد عصر التنوير، الذي انتهى اليوم إلى براغماطيقا متعالية مع آبل و صورية مع هابرماس، تزعم التفكير بعد المنعرج اللغوي لكنّها في واقعها لم تستطع أن تؤسس الصلاحية الكونية للفلسفة إلاّ على «وجهة النظر المتعالية»، بحيث لم تتمكّن من التوجّه في التفكير إلى ما هو أبعد ممّا رآه كانط بواسطة براديغم الذات[2]، و من ثمّ أنّ كل مشاريع الحداثة قد باتت بلا أفق[3]، ـ بل أنّنا نقبع أيضا خارج مطالب كل ادعاءات مضادة

(1) «الأب» هنا مأخوذ في معنى عبارة «أب اللوغوس» التي أوردها سقراط في محاورة الفيدروس (257ب) أو عبارة «أب المقال» في محاورة المأدبة (177د). يقول دريدا: «ستكفي محاورة «الفيدروس» لإثبات أنّ مسؤولية اللوغوس، و مسؤولية معناه و آثاره، إنما تعود إلى المعونة، و إلى الحضور بما هو حضور أب. [..] فيدروس هو أيضا، إنما في المأدبة هذه المرة، منْ «يجب أن يتكلّم الأوّل، لأنّه يشغل الموقع الأول و لأنه في الأوان ذاته أبو المقال (pater tou logou) (177d)». ـ إنّ «الغرب» اليوم يزعم أنّه «أب اللوغوس» و «أب القول»، ولذلك فإنّ «قتل الأب» (parricide) اليوم هو مطلب تاريخاني و ليس نزوة أسلوبية. هل تهيّأنا لهكذا مهمة؟ را: جاك دريدا، صيدلية أفلاطون. ترجمة كاظم جهاد (تونس: دار الجنوب، 1998) ص 29 ـ 31.

(2) راجع مثلا:

- Karl-Otto Apel, *Discussion et responsabilité. L'Ethique après Kant.* Traduit de l'allemand par Chr. Bouchindhomme et M. Charrière (Paris: Les Editions du Cerf, 1988) pp.59-67. J. Habermas, *Vérité et justification.* Traduit de l'allemand par R. Richlitz (Paris: Gallimard, 2001) pp.16, 30, 47, 73, 208, 273.

(3) إشارة إلى السياق الذي جعل ليوتار يعرّف «ما بعد الحديث» (le postmoderne) بخاصية «أزمة السرديات» (la crise des récits) و تحديدا «الارتياب من السرديات التأسيسة (les métarécits)». را: =

الحداثة، سواء أكان ذلك من خلال النقد الجذري للعقل كما دشّنه الرومانسيون و أصّله نيتشه و هيدغر[1] و بلغ اليوم مع ريتشارد رورتي تاريخانية جذرية[2]، أو من خلال تقليد نقد العقل الأداتي الذي دشّنه ماركس و جذّره أدرنو و بنيامين، ووجد أخيراً لدى بتير سلوتارديك (Peter Sloterdijk) صيغة مفزعة في برنامج نقد العقل الكلبي[3]. أجل، إنّ التخلي عن لاهوت التنوير و دهرية مضادة الحداثة في آن واحد هو بمثابة الدمار «التاريخاني» (historial, geschichtlich) ـ أي «المصيري» و ليس محض «الحدثي» ـ لبنية التفكير الحالي، وذلك أنّه يجعله فجأة بلا أيّة أبوية فلسفية حاسمة. ولكن هل يستطيع فكر ما أن يحتمل من معنى الدمار في بنيته أكثر ممّا يحتوي عليه عصره من دمار تاريخاني؟

إنّ ما وقع يوم 11/ 09/ 2001 في نيويورك ليس حدثا عابرا في الزمان العمومي للدولة الحديثة؛ بل هو علامة على خلل جذري في ماهية الحداثة نفسها، كان قد بدأ في التشكّل قبل ذلك بكثير.

- Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (1979). Réédité: (Tunis, Cérès Editions, 1994) pp.5-6. =

(1) أفضل تجميع لعناصر تقليد النقد الجذري للعقل نجده في:

- J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité* (1985). Traduit par Chr. Bouchindhomme (Paris: Gallimard, 1988) pp.100 sqq.

(2) عن مناقشة دقيقة لطبيعة «البراغماتية الجديدة» لدى ريتشارد رورتي و الإحراجات الفلسفية التي تثيرها را:

- J. Habermas, *Vérité et justification*, op. cit. pp. 167-201.

(3) را:

- Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique* (1983). Traduit par H. Hilderbrand (Paris: Christian Bourgeois éditeur, 1987) pp.13-21.

وتحديدا منذ أن وجدت الحداثة في ظاهرة التنوير أداتها الجديدة لإعادة تركيب معنى الوجود في العالم. ما هو التنوير؟ ـ إنّه إجابة محدّدة عن هذا السؤال: كيف نشكّل أفق **ما بعد الملة المسيحية**؟[1] وذلك يعني: كيف نفلح في إخراج «الجليل» (le sublime) [2] اللاهوتي من أفق الوجود ـ في ـ العالم و نستبدله بـ«الهائل» (le gigantesque) [3] التقني؟

فالتنوير هو استعمال تاريخاني للعلوم الحديثة لإعادة تركيب معنى العالم على نحو نقدي يخرج الفكر من الأفق اللاهوتي إلى أفق ما ـ بعد ـ اللاهوتي[4]. هل هذا ما تمّ فعلا؟ ـ نحن نصطدم بواقعة

---

(1) يمكن أن نعتبر مع هابرماس أنّ أوّل تشخيص لهذا السؤال قد قام به هيغل في مقالة **روح المسيحية و مصيرها** حيث تلمّس الطريق إلى طرح مسألة الحداثة بوصفها استعادة تأمّلية للمبدأ الذي أتت به الملة المسيحية أي مبدأ «الذاتية». را:

- J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit. pp.33-37.

(2) لا نستعمل هنا مفهوم «الجليل» في حدود دلالته «الرومانسية» أو «الاستطيقية» كما أصّلها كانط ضمن كتاب **نقد ملكة الحكم**، الفقرات 23 ـ 29، بل «الجليل» هو ميدان انطولوجي أكثر شمولا و جذرية من معناه المتعالي لدى كانط؛ إنّه ليس خاصية راجعة بالنظر إلى إحدى ملكات «الذات»، بل هو أسلوب مخصوص للإشارة إلى الوجود في العالم على نحو «غير مفهومي» و «غير موضوعي» و «غير حسابي»... وهو ما بلغ هالته العليا لدى هيدغر الثاني، من خلال عبارة «das Ereignis».

(3) راجع:

- M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis). Gesamtausgabe, Band 65 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994) 70, 260.

(4) يمكن اعتبار مقولة «المعرفة سلطة» (savoir c'est pouvoir) الشعار الأعلى للتنوير، مع تدقيق هو أنّه لا معرفة إلاّ المعرفة العلمية. را:

- Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, op. cit. pp.8 sq.

كلبية[1] ثاوية في ماهية التنوير: إنّه قد انقلب فجأة إلى لاهوت جديد لأمّة لم تعد ملة، لكنّها دفعت بكلّ خطة الملة إلى أقصاها، من أجل أنّها لم تستطع الاستغناء عن الأساس الميتافيزيقي للملة أي فكرة النور الطبيعي الذي يحمله الإنسان في نفسه ويجعله مستقلاً في حكمه على الموجود و تسخيره؛ هذا اللاهوت هو لاهوت التقدّم. في هذا السياق تم بناء فكرة «الغرب» و تحويلها إلى مكيال عنيف للسيطرة على بنية العالم الحديثة. ليس «الغرب» سوى فن ترجمة ميتافيزيقا الملة في شكل أمة ما بعد لاهوتية. لكنّ الغرب لم يستطع إلى حد الآن أن يسيطر على غيرية الملة التي تقوّمه. إنّه لا ـ ملة بمعنى دقيق، أي ملة تحتمل سلبيتها و غيريتها مع نفسها إلى أقصاها. وإنّ المعنى الأصلي لمصطلح «العلمنة» (*sécularisation*) ـ من لفظة saeculum التي تعني في أصلها «العالم» و «الدنيا» و «القرن» ـ لا تعني أكثر من ذلك: إنّ العلمنة هي مواصلة الملة بطرق «أخرى»، أي بطرق «عامية» أو «دنيوية» (profane) وبكلمة حادة «عالمية» (mondaine)، بحيث تكون «العولمة» في سرها «علمنة» مقلوبة لبقية الإنسانية، وهي مقلوبة لأنّها تأخذ خطة «تمسيح» (christianisation) العالم بوصفها شكلا سعيدا من التبشير بالحداثة[2].

(1) نفسه: ص20 و ما بعدها.

(2) بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ المعركة مع «الغرب» هي «حرب دينية» أكانت صريحة (وعي الاستشهاديين) أو متنكرة (الكتابات الكلامية المعاصرة في صيغتها المكتملة لدى طه عبد الرحمان). إنّ فكّ الارتباط مع فكرة الغرب (أي التاريخانية الحديثة) ليس مهمة «لاهوتية» أو «كلامية»، بل مشكل نظري علينا أن نذهب في احتمال «تاريخ الحقيقة» الذي يفترضه إلى النهاية. وإذا كان الغرب يستعمل «المسيحية» نموذجا سريا فإنّ ذلك ليس حجة كافية لتحويل التفكير ضدّه إلى مناظرة كلامية. إنّ هشاشة أطروحة «الكونية» اليوم ليس مناسبة لبناء «علم كلام معاصر» =

من أجل ذلك لا يبدو أنّ «الحوار مع الغرب»[1] اليومَ ممكن روحيا و لا هو أفضل طريقة تاريخانية للتصرّف إزاءه. إنّه لا يحمل في ذاته شروط إمكان الحوار و لا النضج الروحي أو الإعداد

= بل لخوض تأصيل فلسفي عالمي بالعربية من أجل كونية جديدة يستعمل كل ما يتوفّر عليه في حقله التداولي اليومي الحالي من عناصر دلالية و اصطلاحية و إشكالية مهما كان مأتاها (تراثية، محلية، عالمية، ..). أمّا الدفاع الكلامي عن أطروحة انعدام «الكونية» الفلسفية أصلا، فهو موقف لئن كان ينطوي على اجتهاد منهجي طريف و إرادة تأصيل عالية، فهو لا يؤدي في سرّه الرومانسي إلاّ إلى هيئة «المسلم الأخير» الذي قرّر تغيير قبلة العالم بموته الخاص. ـ عن موقف طه عبد الرحمان، من جهة ما يقوم على تجذير رومانسي للموقف اللاهوتي الإسلامي المضاد للكونية الفلسفية بوصفها لا تعدو أن تكون «تهويدا» خفيا للعقل المعاصر، راجع مقالته التي تكمن طرافتها، برغم قصد المؤلف، في ما اقتبسه من طريقة كانط في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق في البحث عن قوانين الكونية العملية في شكل «أوامر قطعية» سماها مؤلفنا «خططا»: «الفلسفة بين الكونية و القومية و الإنسان العربي بين الجهاد و الاجتهاد»، ضمن: دراسات فلسفية. مجلة تصدر عن قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة بغداد ، العدد 2 (نيسان ـ حزيران) السنة الثالثة (2001)، ص5 ـ 22.

(1) إنّ كل الجهود التي يبذلها آبل و هابرماس لإرساء «آداب المناظرة» (éthique de la discussion) تهدف إلى مقاومة السقوط في «التاريخوية» (l'historicisme) و «النسبانية» (relativisme)، وهي التهمة النظرية التي يصرّفانها ضدّ كل من هيدغر و غادمير و دريدا و رورتي، على أساس أنّ كل فهم للحقيقة انطلاقا من «لغة» ما أو «ثقافة» ما أو «عصر» ما يحكم على نفسه بالانغلاق في رؤية مغلقة للعالم و يفرّط من ثمة في دعوى «الكونية». و على ذلك فإنّ آبل و هابرماس يفترضان جدلا أنّ «النقاش» الذي يدور في نطاق «الجماعة اللغوية» الغربية هو النموذج المعتمد عن النقاش و الحجاج الذي يجب أن يدور في «الجماعة المثالية» التي بإمكانها وحدها تأمين المنعرج البراغماتي من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة و تأسيس «إتيقا النقاش» بين المشاركين «الممكنين» فيه. را:

- K. O. Apel, *Éthique de la discussion*. Traduction de l'allemand par M. Hunyadi (Paris, Les Editions du Cerf, 1944) pp.16, 37 sq.

التاريخي لذلك. إنّ الغرب يشتق ماهيته من اللاّ-ملة، أي من علمنة عنيفة هي تجذير تاريخاني دقيق لسلبية و غيرية أساسيتين فيه. و لذلك هو لا يرى من دلالة لوجودنا و وجود كل بقية الإنسانية الحالية سوى دلالة «مضادة الغرب». إنّ الغرب اليوم إنسانية صماء بلغت أقصى استعدادها التاريخاني لتفريغ العالم من «الآخر» بعامة.

وقد تفضي جملة هذه الاعتبارات إلى المطالب التالية:

1 ـ بأيّ معنى يمكن تأويل «العولمة» بوصفها في سرها ليست سوى «علمنة» (sécularisation) متنكّرة لبقية الإنسانية؟

2 ـ إلى أيّ مدى يمكننا الافتراض بأنّ فكرة «القيامة» الإسلامية قد تمنح الفكر المعاصر نموذجا تاريخانيا من المقاومة؟

3 ـ بأيّ وجه يمكن تخريج الدلالة الفلسفية لما وقع يوم 11/ 09 بوصفها صداما بين «الجليل» قبل الحديث و «الهائل» بعد الحديث؟

* * *

1 ـ العولمة والعلمنة: نهاية «الدولة/الأمة» و بداية سياسة «ما ـ بعد ـ الملة» (مناقشة لأطروحة هابرماس)

ينبّه هابرماس[1] إلى أنّ الدولة/ الأمة قد بلغت حدّها، و أنّ

---

(1) را:

- J. Habermas, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique.* (1996). Traduit de l'allemand par R. Rochlitz (Librairie Arthème Fayard, 1998) pp.111 sqq. Aussi: *Après L'État-nation. Une nouvelle constellation politique.* Traduit par R. Rochlitz (Paris: Fayard, 2000) pp.33 sq.

الغرب قد دخل في طور الدولة «ما ـ بعد ـ القومية»، وذلك من قِبل أنّ مفهوم «السيادة» الذي تأسّست عليه قد فقد جدواه النظرية. هذا التشخيص ليس حقوقيا فقط، بل هو تاريخاني، نعني أنّه ليس ناتجا عن نقد ابستيمولوجي للأساس النظري لمفهوم الدولة الحقوقية، بل هو علامة على تغيّر طريف في تاريخ العالم نفسه[1]. إنّ أزمة مفهوم «السيادة» الكلاسيكي هو مؤشّر على معنى «ما بعد حديث»، أي «ما ـ بعد ـ قومي»، لسياسة العالم وجدت اليوم في ظاهرة «العولمة» أداتها التاريخانية[2].

بيد أنّ طريقة هابرماس في تخريج معنى «العولمة» بوصفه دخول الدولة الحديثة في طور «ما ـ بعد ـ القومية» تقوم على افتراض أساسي لا يبدو أنّنا جاهزون تماما للإقرار به: إنّه يفترض أنّ الدولة/ الأمة التي يتمّ تجاوزها هي دولة أفلحت في كسب المعارك الثلاثة الحاسمة لتاريخها الحديث: العلمنة و الديمقراطية و العدالة، و من ثمّة أنّ ظاهرة «العولمة»، أي السياسة ما بعد القومية للعالم الحالي، لا يُنظر لها إلاّ من زاوية «التهديد»[3] الليبرالي الجديد لامتيازات المواطن السعيد للدولة/ الأمة، بحيث هي تمثّل عنده «التحدّي الرئيسي» في تاريخ الدولة الأوروبية ما بعد الحرب[4]. إنّ هابرماس يمتنع عن البحث عن «طريق ثالث» يتجاوز الليبرالية الجديدة و

(1) راجع:

- *Après L'État-nation. Une nouvelle constellation politique, op. cit. pp.19 sq.*

(2) نفسه: 47 ـ 48، 54 و ما بعدها.

(3) نفسه: ص32.

(4) نفسه: 27.

الديمقراطية ـ الاجتماعية القديمة[1]، و يحكم عليه بأنّه مجرّد عمل «طوباوي»[2]، رغم كونه يقرّ بأنّ العولمة هي مسار لا رجعة عنه[3].

لنسأل الآن: ماذا لو لم يكن هذا التشخيص غير بحث عن «تضامن كوسموبوليطيقي» ـ une solidarité cosmopolitique [4] كانطي جديد، لا يقدّم آخر المطاف غير حلّ حقوقي/ أخلاقي لمشكل ينتهي على الأغلب إلى طمس الصعوبة اللاهوتية/ السياسية التي يمتنع قصدا عن التفكير فيها كما هي، أي بوصفها تتعلّق بقِبلة تاريخ العالم و ليس بمشكل من مشاكل المجتمع المدني؟ إنّ هابرماس لا يرى من حلّ لتحدّي العولمة غير سحب نموذج المجتمع المدني للدولة/ الأمة الأوروبية على سياسة العالم نحو مشروع مجتمع مدني بلا حدود، أو ما بعد قومي.

إنّ بيت القصيد يكمن في القرار المبدئي الذي نبني عليه معنى «التحدي» الذي ترفعه العولمة في أفق التفلسف الراهن: هل هي مشكل اقتصادي أم أزمة تاريخانية؟

إنّ النقطة الموجبة في تحليل هابرماس هي رفضه لأنْ يكون الحلّ في إقامة «دولة عالمية»[5]: إنّ العولمة تحدّ للدولة/ الأمة، لكنّ رفع هذا التحدّي لا يمكن أن يتمّ بواسطة دولة عالمية، بل باستعمال ضابط لفكرة «المجتمع المدني» كما تمخّضت داخل أفق الدولة/ الأمة

---

(1) نفسه: 9.
(2) نفسه: 35.
(3) نفسه: 27.
(4) نفسه: 37، 39.
(5) نفسه: 38.

من أجل تدبير سياسة الجماعة الإنسانية الحالية على نحو كسموبوليطيقي. و حسب هابرماس فإنّه «إذا كنّا لا نستطيع أن نحلّ النزاعات، علينا على الأقلّ أن نفكّك النظرة النقدية التي تحوّلها إلى تحدّيات»[1]. إنّ ذلك يدفعنا لأن نسأل: هل خرج هابرماس من أفق الدولة/ الأمة؟ نعني هل استنظر المعنى الجوهري للتحدّي الذي ترسمه العولمة في سماء الإنسانية الحالية؟

ـ قد يسود اليوم تسليم نظري بأنّ الدولة/ الأمة الحديثة هي في أساسها الحقوقي كيان علماني، و من ثمة أنّ أزماتها هي في جوهرها أزمات «مدنية». إنّه في هذا الأفق ينظر الفلاسفة الغربيون إلى تحدّي العولمة أكانوا مدافعين عنها أم مقاومين لها. و لذلك فإنّ ظاهرة «العولمة» قد بدت للبعض منهم في مظهر مولد «امبراطورية»[2] ما بعد حديثة. و لذلك أيضا يفترض هابرماس أنّ النزاع الثقافي الأساسي راهنا هو نزاع بين «غرب مُعلمَن في أغلبه» و «عالم إسلامي أصولي أكثر فأكثر» و «نزعات اجتماعية ـ مركزية sociocentriques في الشرق الأقصى»[3]. هذا التخريج لم يجد من مقوّم ثقافي حاسم في فكرة الغرب غير خاصية العلمنة. و الحال أنّ هابرماس لا يعبّر هنا إلاّ عن المأمول الفلسفي الذي ترتسمه نظرة ما تزال تصرّ على أنّ «الحداثة مشروع لم يكتمل»[4]، و ما تزال تعوّل على تنوير جديد يحدّد ما

(1) نفسه: 44.

(2) راجع: - M. Hardt, A. Negri, *Empire* (Havard University Press, 2000).

(3) نفسه: 45.

(4) را:

- J. Habermas, «La modernité - un projet inachevé», trad. Franç. Par G. Raulet, in: *Critique*, t. xxxvii, n° 413, oct. 1981.

يجب أن يكون عليه الغرب بعد انهيار الدولة القومية منذ مطلع التسعينات. و لأنّ هابرماس لا يقبل مراجعة فكرة «الغرب»، أعني إعادتها إلى أصولها اللاهوتية/ السياسية التي لم يفعل الجهاز الحقوقي غير وضعها خارج المدار فحسب، ـ فهو لم يجد أيّ تفسير للنزاع الثقافي مع الآخر غير معنى «التحدّي» الذي يرفعه في وجه الغرب المعلمَن إسلام أصولي و شرق ـ أقصى متمركز على جماعته الإتنية.

ـ لو أخذنا الآن أحداث 11/ 09 زاوية نظر إلى مسألة نهاية الدولة/ الأمة التي شخّصها هابرماس، لفقدنا للتوّ راحة العقل التواصلي الذي لا يقرّ من معنى الدولة غير أساسها الحقوقي. إنّ 11/ 09 هو «يوم» ما بعد قومي، لأنّه لا يحارب الدولة الحقوقية باسم أيّ معنى من المعاني الحديثة للثورة: إنّه ليس احتجاجا مدنيا باسم حريات الفرد الحديث، و لا عنفا تاريخيا للاستيلاء على وسائل الإنتاج، و لا دفاعا رومانسيا عن حرمة الوطن. إنّ أحداث 11/ 09 قد وقعت في أفق تفكير مختلف تماما عمّا كان ينتظره هابرماس من مرحلة ما بعد الدولة القومية. ـ وإذا كان يقترح أن نتأوّل «العولمة» بوصفها ضربا من «المجتمع المدني» العالمي، فهو لن يستطيع أن يرى في أحداث 11/ 09 غير ضرب من «الحرب الأهلية» ما بعد القومية بين مواطنين كونيين صارت الهوية القومية أضعف مقوّماتهم.

قد يبدو لنا أنّ المنعرج ما بعد القومي مثله مثل واقعة 11/ 09 هما مفعولان طبيعيان لظاهرة العولمة. أحدهما موجب هو انقلاب الدولة/ الأمة إلى دولة عالمية، هي أمريكا؛ و الآخر سالب هو مقاومة هذه العولمة و هذه الدولة العالمية على نحو «أصولي» و «جماعوي» (communautaire) غير مسبوق. و على ذلك فهذان الحدثان، أي

اهتزاز معنى الدولة/ الأمة و واقعة 11/ 09، هما يشيران إلى أفق استشكال ما يزال التفلسف الغربي بعيدا عن أن يستبصره.

أجل، إنّ العولمة مرحلة تقع ما بعد فلسفات التاريخ التي برّرت وجود الدول القومية، و هي أيضا مرحلة ما بعد مدنية من حيث هي اندفاع كوسموبوليطيقي نحو المواطنة العالمية، و هي بذلك مرحلة ما بعد قومية تلمّح إلى انزلاق الإنسانية في وجود تاريخي لن يعود فيه «الشعب» هو النواة الحقوقية للدولة.

بيد أنّ هذه الوُصوف على وجاهتها لا تساعدنا في شيء على فهم ما وقع يوم 11/ 09 : إنّ يوم 11/ 09 يظلّ في أفق التفكير الذي يقترحه هابرماس غير قابل للتفسير إلاّ على نحو حقوقي (بوصفه عنفا) أو ثقافي (بوصفه خاصية أصولية أو جماعوية غير غربية). و الحال أنّ تلك الواقعة لا هي حقوقية و لا ثقافية؛ إنّها تقع ما وراء كل مقولات العقل التحليلي المعاصر عن العولمة. و ذلك أنّها حسب افتراضنا شكل طريف تماما من مقاومة العولمة نسميها جزافا المقاومة «القيامية». فكيف تكون «القيامة» شكلا تاريخانيا من المقاومة؟

2 ـ القيامة بوصفها شكلا تاريخانيا من المقاومة

علينا أن نسأل: هل أنّ مقاومة العولمة هي المهمة التي أُنيطت بعهدة «غير الغربيين» بعامة؟ أم أنّ «المسلم الأخير» ـ الذي هو افتراضيا، كل واحد منا، مع تأجيل التنفيذ ـ قد خصّ بها نفسه دون بقية الإنسانية؟[1]

---

(1) إنّ المقولة الموجّهة هنا هي مقولة «الجهاد». لكنّنا لا نأخذ الجهاد في =

إنّه إذا صحّ أنّ ظاهرة العولمة تقبل من نفسها أن تُتأوّل انطلاقا من المعجم الروماني بوصفها مولدا ما ـ بعد ـ حديث لضرب من «الامبراطورية»، فإنّ مقاومة العولمة هي عندنا قد ظهرت في صيغة أقرب ما تكون إلى المعجم اللاهوتي، و إلى أن تُتأوّل من خلال فكرة ما ـ بعد ـ حديثة عن «القيامة». من أجل ذلك فإنّ 11/ 09 هو حدث تاريخاني ما ـ بعد ـ حديث ـ أي غير تأسيسي بل تفكيكي- نكتة الصعوبة فيه أنّه يقبل من نفسه أن يُقرأ في سجلّين متنافيين: فهو علامة على منعرج «امبراطوري» للدولة/ الأمة التي انقلبت سيادتها الحقوقية

= معناه اللاهوتي كما دعا إليه القرآن ، أي «الجهاد في سبيل الله»، أو في معانيه السياسية المداولة («حرب مقدسة»، «حرب دينية». .)، ـ بل على وجه الخصوص من ناحية دلالته بوصفه مشكلا في فلسفة التاريخ، وبعبارة أدق في «تاريخ العالم» و من ثمة بوصفه طريقة مخصوصة في طرح مسألة «العالمية»: إنّ الجهاد إذن ليس «عنفا» (بالمعنى الحقوقي) و لا «فتنة» (بالمعنى اللاهوتي) و لا «عصيانا» (بالمعنى المدني)، بل هو قرار «تاريخاني» بتوجيه «قبلة» تاريخ العالم نحو أفق «الملة» و فرضه على بقية الإنسانية. إنّه صراع حول «الكونية». يقول ابن خلدون: «و الملة الإسلامية لَمّا كان الجهاد فيها مشروعا لعموم الدعوة و حمل الكافة على دين الإسلام طوعا أو كرها اتُّخذت فيها الخلافة و الملك لتوجّه الشوكة من القائمين بها إليهما معا. و أمّا سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة و لا الجهاد عندهم مشروعا إلاّ في المدافعة فقط؛ فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك؛ و انما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض و لأمر غير ديني، و هو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع لما قدمناه، لأنهم غير مكلَّفين بالتغلّب على الأمم كما في الملة الإسلامية، و انما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم». (المقدمة، الباب الثالث، الفصل 33). عن بحث تأريخي في مفهوم «الجهاد» في نظام الخطاب العربي الإسلامي (فقها و كلاما و تصوّفا و سياسة) راجع: د. محمد رحموني، **الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة**. بحث في مواقف العلماء المسلمين في القرنين الرابع و الخامس للهجرة (بيروت: دار الطليعة، 2002).

إلى سيادة رقمية على العالم؛ لكنّه بنفس القدر واقعة «قيامية» هي النقطة القصوى من عودة الإلهي في أفق العلمانية العنيفة التي انخرطت فيها الإنسانية الحالية. إنّ حدث 11/ 09 هو امبراطوري و قيامي بشكل لا يقبل الانفصال.

وقد نحصي بعض علامات العصر الامبراطوري/ القيامي الذي دخلته الإنسانية ما ـ بعد ـ الحديثة بعد 11/ 09 على هذا المنحى:

أ ـ أنّ مفهوم «الحداثة» (كما هو معروض في «سردية التنوير») لم يعد شعارا جدّيا للعقل المعاصر؛ و هذا الحكم يسري بنفس القدر على شعار «مضادة الحداثة» (سواء كما هو مرسوم في برنامج «نقد العقل الأداتي» من ماركس إلى أدرنو، أو في مهام النقد الجذري للعقل كما هو مصرّف من نيتشه إلى فوكو)؛ إنّ الجديد هو السؤال الغامض و غير المستقرّ بعدُ عن معنى «ما بعد الحداثة» لدى مفكّرين مثل ليوتار و رورتي و دريدا الأخير[1].

ب ـ أنّ الدولة/ الأمة قد استنفذت كلّ منطق الدولة الذي قامت عليه عندما تبيّن بعد 11/ 09 أنّ مفهوم «السيادة» الذي يقوّمها قد صار أكثر ما يكون هشّا و إجرائيا فحسب[2]؛

---

(1) يمكن اعتبار تقرير ليوتار الذي عقد سنة 1979 تحت عنوان الوضعية ما بعد الحديثة (la condition postmoderne) بمثابة تدشين نظري للبحث الفلسفي في معنى «ما بعد الحديث». قبل ذلك كان السؤال عن ما بعد الحديث «معماريا» ثم صار «استطيقيا» أو «نقديا» (بالمعنى الفني)، كما في أعمال إيهاب حسن، قبل أن يصبح فلسفيا مع ليوتار. را:

ـ مارجريت روز (Rose)، **ما بعد الحداثة**. ترجمه عن الانغليزية أحمد الشامي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994) صص 53 ـ 105.

- J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, op. cit. pp. 5-9.

(2) راجع: =

ت ـ أنّ عودة «الديني» ليس مجرّد ظاهرة انثروبولوجية سطحية، بل هي عارض على أزمة في خطّة الحداثة نفسها: أنّ الحداثة لم تعد تملك ما سمّاه هابرماس «معياريتها الذاتية»[1]. و هذا المشكل يزداد حدة حين نكتشف أنّ مضادة الحداثة لم تؤدّ إلاّ إلى تدمير مكاسب الحداثة الحقوقية على نحو عدمي انتهى مع بيتير سلوترديك إلى كلبية سعيدة[2]؛

ث ـ أنّ العقل الحقوقي الذي سيطر على معنى الشرعية الحديث قد أصابته هزّة بنيوية حين عاد العنصر «غير الحقوقي» أو «الجماعوي» (communautarien) إلى الاشتغال بوصفه مصدرا حاسما للمشروعية التاريخية لشعوب بأكملها[3]؛

= - J. Habermas, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique.* (1996). Op. cit. pp.111-119, 141 sqq. Aussi: *Après l'État-nation*, op. cit. pp.30, 32, 46-48, 51, 54, 56, 62.

(1) را:

- J. Habermas, *Le discours*, op. cit. pp. 8, 19.

(2) را:

- Peter Sloterdijk, *La Domestication de l'Être*. Traduction de l'allemand par Olivier Mannoni (Éditions Mille et Une Nuit, 2000) pp.8 sqq. Aussi: *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme de Heidegger*. Traduit de l'allemand par Olivier Mannoni (Éditions Mille et Une Nuit, 2000) pp.31 sqq.

(3) إنّ الخلفية النظرية لأقوى صيغة راهنة لمسألة «المشروعية» (légitimité) السياسية، ـ كما نجدها في كتابات هابرماس منذ تسعينات القرن الماضي، أي بخاصة في كتاب العيانية و الصلاحية (Faktizität und Geltung) (1992)، الذي تُرجم إلى الفرنسية تحت عنوان الحق و الديمقراطية (1997)، ثمّ في كتابه تضمّن الآخر (Die Einbeziehung des Andenen) (1996) و الذي تُرجم إلى الفرنسية تحت عنوان الإدماج الجمهوري (L'intégration républicaine) (1998)، ـ إنّما هي التسليم الاستراتيجي بأنّ الدولة الحقوقية قد تأسّست على الانتقال الحاسم =

ج ـ أنّ ما حاولته فلسفات التاريخ منذ الثورة الفرنسية، أي ملأ الفراغ التاريخاني الذي خلّفه انسحاب الآلهة[1]، قد باء بالفشل؛ بل صار رهان أغلب الفلسفات المعاصرة أن تفلح في الإفلات من أفق

= من الرؤية الدينية للعالم إلى أفق الحداثة، أي من معنى «الحق المقدس» إلى الحق العقلي»، الذي يستمد من العقل البشري معياريته الخاصة، وبعبارة أكثر حدة: إنّ هذه الخلفية هي ظاهرة «العلمنة» (laïcisation) بوصفها أساسا نظريا و تاريخيا لكل التصورات الحديثة للمشروعية وللمسألة الحاسمة اليوم أي مسألة الديمقراطية. ـ غير أنّ «الجدل بين الغربيين (le débat entre occidentaux)»، والعبارة لهابرماس، الدائر في الفلسفة و النظرية السياسية منذ ثمانينات القرن الماضي (بين الليبراليين و الجماعويين، وبين الليبراليين والجمهوريين، وبين الليبراليين والقوميين) يبيّن أنّ الوضعية النظرية لمسألة المشروعية راهنا هي أكثر تعقيدا و تركيبا من الفصل المبسّط بين «مصدر ديني» و «مصدر علماني» للمشروعية. ونحن نكتفي هنا بسوْق مثال واحد هو موقف «الجماعويين»: فهم يرفضون التأويل الليبرالي للسياسة بوصفها ترجمة للمصالح الخاصة للأفراد (المالكين) إلى وقائع حقوقية، و ذلك أنّهم يفهمون السياسة فهما «إتيقيا» يؤسس ذاته على تملّك هرمينوطيقي لتقاليد راسخة في جماعة عينية، بحيث لا يمكن الفصل بين مشروعية الديمقراطية المبحوث عنها و بين التفاهم التاريخي حول الهَوية الجمعية (l'identité collective) لتلك الجماعة الإتيقية. إنّ صلاحية القوانين ليس «حقوقية» بحتة، بل هي أيضا صلاحية «إتيقية»، أي لا تنفصل عن تأويل ما للعالم و لـ«شكل الحياة» الساري. راجع:

- J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes.* (1992) Traduit de l'allemand par R. Rochlitz et Chr. Bouchindhomme (Paris, Gallimard, 1997) pp. 40, 164-165, 292, 303-307, 335. Aussi: *L'intégration républicaine*, op. cit. pp. 102, 246.

(1) «انسحاب الآلهة» (Entgötterung) بما هو خاصية جوهرية للعصور الحديثة هي إشارة هيدغرية، أي من وجهة نظر «تاريخ الوجود»، لما يسميه الحقوقيون و اللاهوتيون باسم «العلمنة». را:

- M. Heidegger, «L'époque des conceptions du monde», in: *Chemins qui ne mènent nulle part.* (1994). Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier. Nouvelle édition (Paris: Gallimard / Collection Tel, 1962) p.100.

التاريخوية (l'historicisme) التي صارت تكبّلها[1]؛

ح ـ أنّ أمريكا[2] هي اللحظة القصوى من الدولة/ الأمة التي اكتشفت فجأة أنّ «العولمة» الاقتصادية يمكن جدّا أن تنقلب إلى علامة على مولد امبراطورية ما ـ بعد ـ حديثة هي الدولة العالمية لعصر الديجتال[3].

خ ـ أنّ «أحداث»[4] 11/ 09 هي الكابوس التاريخاني الذي أيقظ

---

(1) إنّ نقد «التاريخوية» (historicisme'l) تقليد دشّنه نيتشه منذ سبعينات القرن التاسع عشر و على ذلك فإنّ أفضل النجاحات الهرمينوطيقية للقرن العشرين من هيدغر إلى فوكو و رورتي، هي تدين في سرّها إلى احتراف ضرب سعيد من التاريخاوية هو الرحم الوحيد لتاريخ الحقيقة الذي تدافع عنه. إنّ «التاريخاوية» التي نعتها نيتشه سنة 1874 بكونها «حكما مسبقا غربيا (un préjugé occidental) قد أصبحت مع رورتي سياقا نظريا صالحا للدفاع عن براغماتية «ذات مركزية إتنية» (ethnocentrique) لأنّها تريد أن تكون كما قال هيغل «عصرها مدركا في الفكر»:

- F. Nietzsche, «De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie», in: *Considérations inactuelles I et II*. Trad. Fr. (Paris: Gallimard - Folio/Essais, 1990) pp. 93-103. - R. Rorty, *Conséquences du pragmatisme* (Paris: Seuil, 1993) pp.319-320, 398. (1982). Trad. Fr.

(2) لقد أصبحت «أمريكا» و «الأمريكانية» (l'américanisme) و «الأمركة» (américanisation) مصطلحات للتفكير و ليس فقط تسميات جغرافية أو ثقافية. را:

- Hegel, *La raison dans l'histoire*. Trad. Fr. (Paris: Union générale d'éditions/ coll. 10-18, 1965) p.242.

- M. Heidegger, «L'époque des conceptions du monde», in: *Chemins qui ne mènent nulle part*. (1949). pp. 145-146. - J. Habermas, *Après L'État-nation*, op. cit. p.47.

(3) نحن نأخذ «الديجتال» (الرقمي) بوصفه مصطلحا آخر للإشارة إلى ما سماه هيدغر das Gestell ـ القشتال. راجع:

M. Heidegger, «La question de la technique», in: *Essais et Conférences* (1954). Tr. Fr. (Paris: Gallimard, 1958) pp.26 sqq.

(4) علينا أخذ هذه «الأحداث» (هكذا سماها بن لادن) في المعنى الذي أشار إليه نيتشه في الفقرة 285 ما وراء الخير و الشر قائلا: «إنّ الأحداث و الفِكَر =

أمريكا من حلم امبراطورية الديجتال التي أخذت أمريكا تتأهّب لفرضه على بقية الإنسانية، وهو كابوس لأنّه ليس حلما حديثا يستمدّ من الأفق الحقوقي للدولة/ الأمة أدواته، بل هو واقعة قبل ـ حديثة، من جهة المحرّك اللاهوتي الذي ينطلق منه، و ما ـ بعد ـ حديثة من جهة الاستيلاء العدمي على آلة الديجتال و توجيهه ضدّ «الهائل» (le gigantesque) التقني[1] الذي تفتخر به امبراطورية الديجتال.

إنّ الطائرات التي فُجِّرت على برجيْ نيويورك ليست وسائل نقل عادية؛ بل هي كائنات رقمية لم يعد ممكنا فهمها بالاعتماد على التصور الانثروبولوجي ـ الأداتي للتقنية؛ إنّ هذه الطائرات التي وُجِّهت ضد «الهائل» الذي اخترعه عصر التقنية[2] ـ أي ضدّ البديل التقني عن معنى «الجليل» (le sublime) الذي خلقته الأديان ـ هي

= الكبرى ـ على أنّ الفِكَر الكبرى هي الأحداث الكبرى ـ إنّما هي آخر ما يُفهَم: إنّ الأجيال المعاصرة لها، لا تعيش (erleben) هذه الأحداث، ـ بل تمرّ دونها تماما. إنّ الأمر يحدث كما في مملكة النجوم، حيث أنّ نورَ أبعد نجم هو آخر نور يأتي إلى بني الإنسان؛ و قبل أن يصل ، كان الإنسان ينكر أن يكون ههنا نجم أصلا».

(1) يقول هيدغر: «إنّ الأمركة شيء أوروبي. إنّها نوع غير مفهوم بعدُ من الهائل الذي ما يزال بلا قيود و ما يزال غير منبثق أبدا من الماهية الميتافيزيقية التامة و الجامعة للعصر الحديث. و إنّ التأويل الأمريكي للأمركة بواسطة البراغماتية إنّما ما يزال بعدُ خارج الميدان الميتافيزيقي». راجع:

- M. Heidegger, «L'époque des conceptions du monde», in: *Chemins qui ne mènent nulle part*. (1949). Op. cit. p. 145-146.

(2) عن الفرق بين أن نأخذ التقنية مأخذا أداتيا و انثروبولوجيا و بين أن نتأوّل ماهيتها بوصفها صادرة من تاريخ الوجود نفسه، راجع:

- M. Heidegger, «La question de la technique», in: *Essais et Conférences* (1954). Op. cit. pp. 10 sqq.

حيوانات ديجتال استطاع المسلم الأخير أن يدجّنها «بموته الخاص»[1]، بفنّ مستحدث تماما من الموت الذكيّ، أي الرقمي، الذي لا علاقة له بأيّ نمط من الأنماط الحديثة للموت: فإذا كان هيغل يفترض أنّ الخاصية غير المسبوقة للموت الحديث هو طابعه اللاّشخصي[2]، فإنّ الموت القيامي للذين فجّروا أنفسهم على «الهائل» ما ـ بعد ـ الحديث هو موت شخصيّ جدا، لأنّه موت ذكيّ هو نفسه خاصية طريفة في العنصر الإنساني لم تكن ممكنة قبل عصر الديجتال.

إنّ الإنسانية الحالية التي دشّنها الفراعنة و بلغت مع الفراعنة الجدد منعرجا مخيفا، قد عرفت دلالات متعدّدة للموت، فهناك موت

---

(1) راجع: جان بودريار، «روح الإرهاب»، ضمن **الفكر العربي المعاصر**، العدد 120 ـ 121 (خريف 2001/ شتاء 2002) ص29. ـ إذا كان هذا المقال هو بوجه ما أفضل ما كُتب عن دلالة أحداث سبتمبر من داخل سياق «العقل الغربي» الحالي، ـ حيث يحكم سلفا على ما حدث يوم 11/ 09 بأنّه «روح الإرهاب» ـ فهو أيضا أقرب نصّ يمكن أن يكتبه أحدنا من داخل أفق الفكر العربي الإسلامي الراهن. لكن ما يقلق حقا في هذا المقال ليس فقط صفة «الإرهابيين»، بل تأويل بودريار للاستشهاديين و كأنّهم أبطال عمل فني ما بعد حديث ، شخوص «رمزية» و ليسوا أشخاصا تاريخيين يحملون «رسالة» محددة إلى طرف محدد في معركة محددة. إنّه يلحّ في كل سطر من المقالة بشكل «كلبي» أحيانا، على «فرادة» و «سبقية» و «فجائية» ما وقع، لكنّه لا يستطيع أن يفسّر لماذا وقع ذلك، وخاصة لماذا كان الفعلة «غير ـ غربيين». إنّ ما قدّمه بودريار هو تخريج «استطيقي» لـ«روح الإرهاب»، يشبه أن يكون «كلبية سعيدة» تحتفل بما وقع احتفالا «عدميا»، أعني تسعى إلى رسم صورة قصوى و فريدة و تامة عن إرهاب معمّم يخترق الغرب الحالي من كل صوب.

(2) را:

- Hegel, *Principes de la philosophie du droit*. Trad. Fr. (Paris: Vrin, 1982) 328.

طبيعي، و موت ما ـ بعد ـ طبيعي أي تأمّلي[1]، و هناك موت طبّي و موت قانوني و هناك موت تاريخي و موت سياسي؛ موتات عدة يختبئ وراءها ممثّل وحيد هو الجسد الذي يعلن عن فساده و تُمات شهواته و تُستعمل رمزيته في الفضاء العمومي و يقرّر الطبيب غيبوته اللامتناهية و يُشهَد قانونيا على غيابه الدائم. لكنّ ما وقع يوم 11/ 09 هو نوع جديد تماما من استعمال الموت و من ثم نوع جديد تماما من الإقامة في الجسد: إنّه الموت الرقمي. إنّه موت ذكيّ هو استعمال طريف تماما للجسد بوصفه كمينا تقنيا.

إنّ الجسد، جسد الاستشهاديين الذين حوّلوا الطائرات إلى حيوانات ديجتال غير افتراضية، ليس الجسد «الموضوع» أو «الآخر» أو «المريض» أو «المعتقل» أو «البدائي» أو «الهامشي» أو جسد «الدعاية»[2] ـ؛ إنّه يقع ما وراء الاستعمالات الحديثة للجسد. إنّه

---

(1) في محاورة الفيدون بسط أفلاطون رأيا طريفا بالنسبة لغرضنا: فإنّ سقراط من جهة يعلن أنّ «قتل النفس غير مباح» (62أ) و أنّه «لا ينبغي أن نقتل أنفسنا قبل أن يفرضه الرب علينا فرضا، كما فعل اليوم بالنسبة لـ[ه]: (62ب)، لكنه من جهة أخرى يوافق ما تقوله العامة من أنّه «بتعاطي الفلسفة كما ينبغي ، لا يفعل المرء غير طلب الموت» و أنّ «الفلاسفة هم بعدُ موتى» (64أ ـ د)، حتى قبل مغادرة الجسد. هذا التحكّم التأمّلي في الموت الخاص هو موقف روحي فقدته العلاقة الحديثة بالموت. و هو ما أفزع الغرب من الاستعمال العمومي للموت الخاص لدى الاستشهاديين.

(2) إنّ تاريخ الجسد كما كتبه فوكو في المراقبة و المعاقبة لئن كان مضادا للحداثة، فهو لا يخرج عن منطقها في شيء: إنّه يحاسب الحداثة بوصفها قامت على إرادة معرفة لئن جعلت من الإنسان «ذاتا» سائدة متعالية على العالم «الموضوع»، فهي قد انتهت إلى «موضعة» هذا الإنسان و دمّرت تعاليه. ـ هذا النوع من التأريخ للجسد ـ الموضوع لا يمكّننا من فهم الجسد الاستشهادي، لأنّه لا يمكن =

الجسد/ الآية الذي يُقيم دوما في حضرة إله لا ينام. و على ذلك هو جسد عادي تماما، لأنّه لا يحمل أيّة علامة خاصة غير بشرته العابرة للأزمنة؛ إنّه أيضا جسد خاص، يوضع بين الأجساد الآدمية «الحديثة» الأخرى. و على ذلك فإنّه جسد يتميّز عن كل الأجساد الحديثة التي تحيط به يوم 11/ 09 بأنّه في حقيقته جسد/ كمين، ـ جسد تدرّب بشكل عدمي على تدمير كل الأجساد الأخرى. إنّ الحداثة إذن هي اللباس[1] الذي اختفى وراءه المسلم الأخير لإكراه حيوانات الديجتال على إخراج كلّ «الهائل» التقني الذي تختزنه في رفاهيتها الوثيرة، نعني على إخراج «القيامة» التي تختبئ في «الهائل» التقني دون أن يراها. إنّ القيامة هي الخروج من الجسد/ الموضوع إلى الجسد/ الآية خروجا عدميا و طقوسيا، عدميا و استطيقيا في آن.

ولكن ما معنى أن يصبح تفجير الجسد هو الشكل التاريخاني ما ـ بعد ـ الحديث من القيامة؟ من هو الشهيد؟[2] هل أصبحت القيامة فنّ

= أن يحدد «القبلي التاريخي» الذي يعيننا على فهمه. را: ميشيل فوكو، المراقبة و المعاقبة. ولادة السجن . ترجمة د. علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: دار الإنماء القومي، 1990) صص 157 ـ 161.

(1) إنّ تنكّر المسلم الأخير في لباس الحداثة هو استعمال كلبي لما سماه هابرماس «القرابة بين الحداثة (modernité) و الموضة (mode)». إنّ «الحداثة» «موضة» في معنى أنّها لا تنفصل عن بعدها الاستطيقي، أي في المصطلح الكلامي للمسلم الأخير، هي «بدعة»؛ وإنّ هذا «التبديع» للحداثة هو بوجه ما اشتغال كلبي على طابعها «الاستطيقي»!. قارن:

- J. Habermas, *Le discours*, op. cit. p.10-11.

(2) إنّ بودريار «الغربي» لا يستطيع أن يجيب عن سؤالنا «من» هو الشهيد؟ ـ ذلك أنّه يأخذ «الشهيد» في معناه اللاهوتي أو الرومانسي، أي من يموت «من أجل» قضية عادلة (العقيدة، الوطن. .). و الحال أنّ الشهيد في أفق المسلم الأخير لم =

وجود خاص يحمله شخص ما في جسده و يخرجه متى شاء؟ هل القيامة أسلوب بيو ـ إتيقي للعناية بالعالم؟ كيف نفهم الاستشهاد بوصفه مقاومة جذرية للعولمة؟ هل الاستشهاد مجرّد تضحية البشر بنفسه بالمعنى اللاهوتي من أجل عقيدته أو بالمعنى الرومانسي من أجل وطنه؟ أم أنّ الاستشهاد هو لحظة قيامة خاصة بالجسد/ الآية، هي طريقة ما ـ بعد ـ حديثة في المقاومة؟

إنّ الشهيد هو من يشهد، أي هو من يحضر في معنى للحضور يخرج تماما عن المفهوم الطبيعي و الكمي للزمان؛ إنّه حضور لا يدوم و لا يتكرّر و لا يأتي بشكل خطي. إنّ الاستشهاد هو لحظة قيامية تنتمي إلى زمان «اكستاطيقي» (extatique)، أي قائم على «الخروج ـ عن ـ النفس» من الزمان العادي، الذي هو غياب عمومي داخل الوقت الكمي و الاقتصادي للفرد الحديث، إلى زمان استشهادي هو زمان «كيانوي» (existential) [1] يأخذ مهمة العناية بالعالم مأخذا أصليا أي بيو ـ إتيقيا. القيامة هي نمط كيانوي من العناية بالعالم بوصفه شهودا جذريا.

نحن نستبصر انتقالا طريفا من المعنى اللاهوتي للقيامة إلى معنى تاريخاني: من قيامة «الانتظار» الأخروي إلى قيامة اللحظة الإكستاطيقية، ومن أخلاق الرجاء إلى فنّ المقاومة. إنّ 11/ 09 هي

= يعد يمكن أن يختزَل في دلالته اللاهوتية أو الوطنية. إنّه شهيد في معنى ما بعد لاهوتي و ما بعد قومي: إنّه شهيد تاريخاني، نعني يستعمل موته الخاص بوصفه أداة تغيير قبلة العالم الحالي، لأنّه عالم بلغ «نهاية التاريخ» اللاهوتي/ القومي الذي قام عليه. راجع: بودريار، «روح الإرهاب»، مصدر سابق، ص30.

(1) عن معنى «الزمان الاكستاطيقي» و الزمان «الكيانوي» راجع:

- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit. S. 329; *Être et Temps*, op. cit. p.389.

علامة على طريقة مستحدثة في احتمال معنى القيامة: بدلا من الانتظار الأخروي، انخرط المسلم الأخير في فنّ اللحظة القيامية. اللحظة القيامية آية على قلب جدّ خطير لمفهوم الزمان التاريخي الذي قامت عليه فكرة الغرب: إنّها نمط مستحدث من احتمال الزمان يقوم على تدمير جدار «المستقبل» و تفتيت مشهد الهائل الرقمي الذي تسعى أمريكا لفرضه في صيغة امبراطورية العولمة. و إذا كان يوم القيامة اللاهوتي لا يأتي إلاّ بعد نهاية العالم، و في معنى أبوكليبطيقي (apocalyptique) [1]، أي وحي يأخذ الكوارث على أنّها «أمارات الساعة»، ـ فإنّ يوم القيامة الجديد هو تاريخاني لأنّه تدخّل في مستقبل القدر و يقع عند مفرق العصر مع نفسه[2]. إنّ اللحظة الاستشهادية هي انكسار حاد و عنيف للزمان التاريخي السائد و انفتاح جذري لأنّه عدمي و استطيقي (بالمعنى الأصلي للعبارة اليونانية) على الإمكان المستحيل الذي يحمله العصر في نفسه. هذا الإمكان

(1) من العبارة اليونانية apokalipsis أي «الوحي» (révélation)؛ وهي عبارة سُمّي بها الكتاب الأخير من العهد الجديد و تنسبه الكنيسة إلى القديس جان الإنجيلي، ثمّ توسّعت دلالتها و صارت تُطلق على «نهاية العالم» المقترنة بالكوارث.

(2) يقول هيدغر: «وحده استباق الموت يدفع كلّ إمكان مصادِف أو «مؤقّت». وحده الوجود الحرّ إزاء (*für*) الموت يهب الدازين غاية القصد ويزجّ بالكيان في تناهيه (Endlichkeit). إنّ تناهي الكيان الذي أُدرِك [للتو] انمايتتشل [الدازين] من التعدّد بلا نهاية (endlosen) لإمكانات الترف والاستخفاف والنكوص التي تعرض في أقرب فرصة، ويأخذ الدازين إلى بساطة قدره (Schicksal). فإنما بذلك نحن نشير إل التأرّخ الأصليّ للدازين الكامن ضمن العزم الأصيل، الذي فيه يورّث نفسه sich) (*überliefert*.. لذات نفسه ضمن إمكان موروث إلاّ أنّه على ذلك [إمكان] مختار».

- M. Heidegger, Sein und Zeit. 17. Aufl. (Tübingen: Niemeyer, 1993) S. 384. - *Être et temps*. Traduit de l'allemand par François Vezin (Paris: Gallimard, 1986) p.448.

المستحيل هو البدء الآخر للعالم وقد حوّله الاستشهاديون إلى وثن بشري يستعملونه متى شاءوا. إنّ الاستشهاد هو سياسة «البدء الآخر»[1] للإنسانية الحالية.

وبعامة فإنّ 11/ 09 هو يوم قيامي دمّر أقنوم التقدّم، ولكن ليسَ بواسطة «الكارثة»[2]، بل بـ«تغيير القِبلة»[3]. «التقدّم» المسيحي

---

(1) «نحن ينبغي علينا هنا أن نفكّر في بدء الفكر الغربي و في ما حدث فيه و ما لم يحدث، من أجل أنّنا نقف عند النهاية ـ عند نهاية هذا البدء. و ذلك يعني: نحن نقف أمام الحسم ما بين النهاية و جريانها الذي ربما ملأ قرونا أخرى ـ و بين البدء الآخر (und dem Anderen Anfang)، الذي لا يمكن أن يكون إلاّ كلمح البصر (ein Augenblick)، الذي يحتاج التهيّؤ له تلك الأناة التي لا طاقة للـ«متفائلين» و لا للـ«متشائمين» عليها أبدا» انظر:

- M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"»*. Gesamtausgabe, Band 45 (Frankfurt Am Main, 1984), S. 124.

(2) علينا أن نقرّ بأنّ أقصى ما يمكن أن يحققه نقد أقنوم «التقدم» باسم «الكارثة» (ذات الأصل اليهودي) هو ما تحقق على يدي فالتر بنيامين كما بسطه في **أطروحات حول مفهوم التاريخ** (1940) قبيل انتحاره ببضعة أشهر على حدود «الدولة القومية» قربانا كلبيا لـ«عالميتها» العدمية. يقول بنيامين ـ كما نقله صالح مصباح (أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة تونس) ضمن مقال على درجة عالية من التوثيق العلمي حول مفكّر لم يبدأ العالم في اكتشاف نصوصه إلاّ منذ مطلع تسعينات القرن العشرين بمناسبة الاحتفال بمأوية ميلاده (1892/ 1992)، وهو بمثابة مدخل نظري قيّم للدراسات العربية حول كتابات بنيامين ـ: «ينبغي أن نؤسس مفهوم التقدم على فكرة الكارثة. فأن تواصل وتيرةُ الأشياء مجرياتها على «النحو الحالي» إنما ذلك لعمري لهو الكارثة التي ليست البتة ما يحدث بل وضع الأشياء الموجود في كل حين. (إن ذلك ما تعنيه) فكرة سترندبرغ (Strindberg) عن أن جهنم ليست بالمرة ما ينتظرنا بل هي بالأحرى حياتنا هذه». راجع: صالح مصباح، «الزمان و التاريخ و الكارثة. فالتر بنيامين و أزمة التقدم»، ضمن: **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، السنة السادسة عشر، عدد 25/ 26 (2001) ص55.

(3) نحن لا نأخذ «تغيير القبلة» في معناه اللاهوتي بل في معنى «طوبيقي» =

و«الكارثة» اليهودية و «تغيير القِبلة» الإسلامية هي آيات على أزمنة تاريخانية متباينة، و من ثمة على إنسانيات افتراضية متباينة، تتصارع منذ قرون عديدة في سر خادع أحيانا و في جهر مرهب أحيانا أخرى. و ليس هناك ما يقطع بأنّ أفق الملة لم يعد صالحا للتفكير.

إنّ العولمة هي آخر حلقة من تاريخ التقدم المسيحي؛ وإنّ علينا أن نبحث عن مقامات غير مسيحية للمقاومة تكفّ عن التفكير في المستقبل من جهة «الانتظار»، نعني من جهة «الرجاء». لكن مفهوم «الكارثة» ليس الحل الذي يناسبنا؛ وحده اليهودي التائه تغنيه الكارثة عن التقدم.

هل نحن جاهزون لتغيير القِبلة؟ ماذا يمكن للمسلم الأخير أن يقترح على إنسانية تتأهّب للدخول في عصر الديجتال؟ ولكن لنسأل آخر الأمر: من يستطيع أن يساعدنا على تغيير القِبلة؟ و في أيّ جهة يجدر بنا أن نسائل عن سياسة المستقبل؟

= فحسب، نستقيه من أعمال هانس روبارت ياوس (Jauss) حول «استطيقا التلقي» (esthétique de la réception): إنّ «تغيير القبلة» لا يعني بالنسبة لنا أكثر من «تغيير الأفق» (changement d'horizon, Horizontwandel)، وذلك بخلق «تفاوت استطيقي» (un écart esthétique)، وفي حالتنا علينا أن نتحدّث عن «تفاوت تاريخاني»، بين «أفق الانتظار» (horizon d'attente) الراهن و بين «الأثر» (œuvre) الذي وقع. وحده مثل هذا «التفاوت التاريخاني» يمكّن من «إعادة التوجّه» في أفق التجربة التي بحوزتنا. راجع:

- H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*. Traduit de l'allemand par Claude Maillard (Paris: Gallimard, Coll. Tel, 1978) pp. 58 sq.

3 ـ واقعة 11/09 بوصفها صداما بين «الجليل» (le sublime) و«الهائل» (le gigantesque)

يبدو أنّ ما وقع يوم 11/09 هو اصطدام غريب بين «الجليل» و «الهائل» هيّأه وسيط عجيب تماما هو الجسد غير الغربي، ليس الجسد/ الموضوع، بل الجسد/ الآية، الذي جعل من قيامته الخاصة موعدا رقميا لا يمكن لأيّ تنصّت تقني أن يتنبّأ به. و إنّ دور الفلسفة هو أن تساعدنا على فهم ما وقع، نعني أن تحاول الإجابة عن هكذا سؤال: ما الذي جعل الاصطدام بين الجليل و الهائل واقعة لا مردّ لها للخروج من أفق الحداثة؟

نحن نعلم أنّ الدولة/ الأمة الأوروبية قد عرفت علمنة تدريجية جعلت التصادم بين الجليل و الهائل في أفقها لا يحدث إلاّ على نحو «نظري»: وحدهم الشعراء و الفلاسفة الرومانسيون قد احتملوا دلالة هذا الانتقال العلماني من الجليل إلى الهائل على نحو جذري (شيلنغ، هيغل)؛ أمّا فلاسفة الحق فقد استعملوا العلمنة شرطا صوريا لطمس المسألة اللاهوتية طمسا كان هو الطريق الملكية إلى مشروع الحداثة (كانط، هابرماس). كذلك نحن نعلم أنّ الإنسانية الإسلامية المعاصرة لئن كانت الحارس الأخير لميدان «الجليل» في تاريخ الوجود[1]، فهي لم تبلغ بعدُ إلى مستوى تدبير وجود الموجود من

(1) إنّنا لم نتوفّر بعدُ في أفق الفكر العربي المعاصر على إيضاح أصيل لما يمكن أن يعنيه مسار «نزع القداسة عن العالم» (le désenchantement du monde)، ليس كما بسطه ماكس فيبر بل بخاصة كما تأوّله مارسال غوشي (Gauchet) في كتاب طريف يحمل نفس العنوان، ـ وذلك بوصفه علامة على «الطرافة الجذرية للغرب» الذي أفلح في استعمال «العلمنة» على نحو تكون معه المسيحية «دين الخروج =

خلال معنى «الهائل» الرقمي. إنّها لا تستطيع التوفّر في آن واحد على عنصريْ الصدام بين «الجليل» و «الهائل»: أي التدمير العلماني للجليل و التدبير الرقمي للهائل. نحن ما نزال نتحرّك على حافة عصر التقنية دون أن نلامس ماهيته، نعني نحن ما نزال نستعمل الهائل دون أن نعاصره من الداخل، نعني دون أن نستطيع أن نستشرف معنى «الجلالة» الجديد الذي يرنو إليه.

إنّ الغرب قد استعمل العلمنة وسيلة تاريخانية لتجريد الهائل التقني من أيّ إمكانية صدام جذرية مع الجليل؛ فالإنسانية الغربية بلغت حدّا من العدمية الأخلاقية التي لا تؤهّل بتاتا لاحتمال أصلي للتصادم بين الجليل و الهائل، ـ العدمية هي أفق الهائل الذي انبجس حين انسحب الجليل فلم يحدث الصدام بينهما. كذلك فإنّ عدم توفّر الإسلام على الوجود الرقمي للهائل جعله يواصل اعتناق ثقافة الجليل بلا مشاكل؛ فالإنسانية الإسلامية قد قامت على بانثيوسية لا تهيّئ لأيّ تصادم بين الجليل و الهائل، ـ البانثيوسية هي أفق الجليل الذي ما يزال يعمل في ثقافة لم يطأها الهائل بعدُ إلاّ على نحو أداتي، أي سطحي بالنظر إلى تاريخ الحقيقة الذي تفترضه.

ولكن من أجل أنّنا نوجد رغما عنّا في نطاق آخر حقبة من تاريخ

= عن الدين (la religion de la sortie de la religion)». ـ ونحن سواء استثنينا الإسلام (كما يفعل السلفيون الجدد) أو أخضعناه للنظرة النقدية نفسها (كما يلح على ذلك عمّال التنوير)، ـ نحن لا نتمكّن على ذلك من استبصار «الطرافة الجذرية للإسلام»، نعني طريقته الخاصة في اختراع صيغة «العلمنة» التي تمكّنه من أن يخرج من سقف «الملة» إلى الأفق التاريخاني ما بعد اللاهوتي. راجع:

- Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*. Une histoire politique de la religion (1985). 5 Tunis: Cérès Éditions, 1995) pp. 5-10.

الوجود الذي بدأ مع الفراعنة، أوّل الحضارة التي حاولت أن تستعمل وجها بدائيا من «الهائل» للتعبير عن «الجليل»، فإنّ الصدام بين الجليل و الهائل هو حدث تاريخاني لابدّ أن يقع طبقا لبراديغم الإنسانية الحالية. التصادم التاريخاني بين الجليل و الهائل هو ما وقع يوم 11/ 09. إنّه تصادم بين «الإسلام» بوصفه الحضارة الوحيدة التي ما تزال تقف في ميدان الجليل، والتي لم تدخل بعدُ في أفق الهائل، و «الغرب» بوصفه الحضارة الوحيدة التي تقف في ميدان الهائل و التي تزعم أنّها خرجت بعدُ من أفق الجليل.

إنّه لذلك فقط يصرّ الغربيون على اعتبار الإسلام هو الحضارة الوحيدة المعاصرة التي تهدّد العصور القادمة بإمكانية التصادم الوحشي بين الجليل و الهائل. ولأنّ هذا الصدام بين الجليل و الهائل هو الموضوع الجذري للتفكير فإنّ علينا أن نقبل التهمة «ما بعد الحديثة» للمسلم الأخير بأنّه المصدر الأقصى للخطر الذي يتهدّد قبلة الإنسانية الحالية. هل نحن كذلك؟ أليس هذا الخطر متأصّلا في ماهية الإنسانية الحالية نفسها؟ و لكن من هي هذه الإنسانية الحالية؟

يبدو أنّ ماهية الإنسانية التي ننتمي إليها راهنا قد بدأت في التشكّل منذ اكتشاف «اللغة» بوصفها بنية إنجازية لمعنى العالم. إنّ قرار آدم تعلّم الأسماء كلها، أي قرار فهم العالم و السيطرة عليه بواسطة التسمية، والذي هو أكثر خطرا و دلالة من أيّ «ثورة كوبرنيكية» في المنهج، هو قرار ليس فقط ما يزال ساري المفعول بل هو قد يجد في شبكة الانترنيت و في ظاهرة «العولمة» المترتبة عنها الشوط الأخير من تاريخ الحقيقة الذي اخترعه. إنّ الأديان الشرقية ـ

كظاهرة سيمانطيقية جذرية ـ مثلها مثل علوم الغرب ـ كظاهرة سانطقسيقية جذرية ـ هي ناجمة عن قرار روحي متردّم قام على اعتبار اللغة هي بنية المعنى الوحيد للعالم. ولذلك فإنّ التحرر القادم يميل إلى أن يكون مداره هو التحرر من سطوة إنسانية اللغة، و الدخول النهائي في عصر الكتابة الذي حال التاريخ الطويل لميتافيزيقا الكلام دون انبجاسه[1].

وإنّه لا يعادل خطورة ما يقع الآن إلاّ ظهور «عصر الأديان» الذي أخرج الإنسان المتكلم من «أساطير الأولين» إلى عهد «الكتاب/ الوحي». و ربما نحن على عتبة انتقال سري من عصر «الكتاب» ـ تَسَاوى في ذلك الكتاب/ الوحي مع كتاب/ الأحرف الرياضية الغاليلي ـ إلى عصر بلا كتاب، نعني بلا أيّ ادعاء متعالٍ حول معنى العالم. نحن مقبلون على تغيّر في بنية الوجود ـ في ـ العالم من العلاقة الحديثة بالموضوع إلى ميدان الديجتال ـ الرقمي بعامة. و بالنظر إلى جسامة ميدان الديجتال، فإنّ العولمة في صيغتها شبه اللاهوتية الراهنة هي لا تعدو أن تكون أضعف انفعالات المستقبل. إذ أنّ ما وقع يوم 11/ 09 هو موقف أكثر جذرية من كل خطاباتنا ما بعد الحديثة عن العولمة. إنّنا مقبلون على تغيير في معنى «المستقبل» يجعل كل تواريخنا الحالية لأنفسنا تفقد كل صلاحيتها بلا رجعة. ثمة ما يشبه

---

(1) قارن أطروحة أفلاطون عن الكتابة في الفيدروس، 274د ـ 275ج، و القراءة التفكيكية لها من قِبل دريدا. انظر: جاك دريدا، **صيدلية أفلاطون**. مصدر سابق صص27 و ما بعدها.

- Jacques Derrida, "La pharmacie de Platon", in: *La Dissémination* (Paris: Éditions du Seuil, 1972).

الانتقال البطيء و الحييّ من عصر أديان إلى عصر أديان جديد، كأنّ الدين هو الطريقة الأصلية لإقامة الآدميين في العالم. إنّه انتقال من عصر أديان الكتاب إلى عصر كتابات عنيفة بلا كتب.

لذلك علينا أن نقرأ السؤال السائد عن ما بعد الحداثة بوصفه يعني أيضا و بنفس الحدة: ما هو عصر «ما بعد الأديان» الكتابية؟ إنّ العقلانية الكبرى للقرن السابع عشر مثلها مثل «أنوار» القرن الثامن عشر ـ أي الصيغتان التاريخانيتان لماهية الحداثة ـ ربما لم تفعلا، من خلال علمنة حقوقية غير مسيطرة على مسبّقاتها اللاهوتية، سوى تجذير التوجّه الكتابي لأديان التوحيد، التوجّه نحو الكتاب بوصفه نمط مُقام الآدميين في العالم. إنّ المحدثين لم يفعلوا غير الاستيلاء على الأسماء الحسنى للإله الكتابي و حوّلوها تحويلا كليا إلى صفات الإنسان/ الذات مشّرعة المعنى تحت سقف الإنسانية السيّدة على تاريخ العالم لأوّل مرة. وذلك يعني أنّ الفجوة الحادة و الدرامية التي اخترعها المحدثون بين عصر الإله/ الخالق و عصر الإنسان/ الذات، بين عصر الأديان و عصر التنوير، بين ثقافات الكوجيطو و ثقافات بلا كوجيطو، لم تكن عميقة إلى الحد المأمول. فإنّ عصر التنوير الذي بلغ اليوم في خطة العولمة حده الأقصى لم يفِ بالعلمنة الجذرية التي وعد بها. و من ثم هو قد فشل في تحقيق شرط الكونية الذي راهن عليه.

و إنّ مضادة ـ الإرهاب بنفس وسائله مثلها مثل مضادة ـ الحداثة بنفس وسائلها يوحي بقوة بأنّ بين «الإرهاب» و «الحداثة»، بين «عصر الأديان» و «عصر التنوير» صلة سابقة علينا مساءلتها. ربما ما يجمع

بين الإنسان/ الذات و الإنسان/ المخلوق هو «الثأر» من العالم بوصفه نمطا أصليا من العلاقة مع وجود الموجود[1]. الثأر من عالمية العالم ـ من أنّ العالم هو علامة على نفسه فحسب ـ هو ثأر أصلي مشتق من الزمان الروحي للملة. و إنّ أمريكا هي عصر التقنية محمولا فوق كومة من العنف الميتافيزيقي إزاء عالمية العالم. إنّها ثأر معمّم من الزمان الروحي الذي به يتقوّم سؤال «من؟» في كل الثقافات غير الغربية.

إنّ الإنسان/ الذات قد جعل من نفسه علة دلالية متعالية لمعنى العالم حين جعل منه موضوعا للمعرفة و للسيطرة. لكنّ ذلك ليس سوى شوط متأخّر من مسار بدأه عصر الأديان حين دشّن إنقاذ العالم من أن لا يعلم إلاّ نفسه. إنّ عصر الذاتية مثله مثل عصر العقيدة قد قام على المنع الميتافيزيقي للعالم من أن يكون مجرد علامة على نفسه، أعني من أن يكون «صفة نفسه» فحسب. فالعالم الموضوع مثله مثل العالم/ الآية هو عالم مُنع من أن يوجد الوجود الذي من شأنه، أي أن يكون مجرد علامة على نفسه فحسب.

(1) في حديث الغفران من كتاب حدّث زرادشت قال يبيّن نيتشه أنّ وجود الإنسان في العالم قد تأسّس إلى حد الآن على ضرب من «الثأر» من الزمان، من الطابع غير الارتدادي لحركة الزمان، من عبارة «قد كان» (C'était, Es war). هذا النوع من الثأر الأصلي من صدفة الوجود التي لا يمكن تغييرها هو العلة الأخلاقية لوعينا بالزمان و من ثم لكل مفاهيم «الإثم» و «العقاب» و «العدالة» و «الظلم» . . اقرأ:

- F. Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra.* Traduit de l'allemand par G.-A. Goldschmidt (Paris: Librairie Générale Française, 1983) pp. 196-198.

إنّ الجليل و الهائل هما طريقتان في رسم معالم العالم على نحو يمنعه من أن يكون مجرد علامة على نفسه. ومن ثمّ فالصدام بينهما لا مرد له. ولذلك لا يبقى لنا سوى أن نتساءل: إذا كان الجليل لا مستقبل له إلاّ في شكل «قيامة» تاريخانية، و الهائل لا مستقبل له إلاّ في شكل «علمنة» رقمية، فهل ذلك أمارة على انسداد أفق الإنسانية الحالية إلى وقت غير معلوم؟ هل إنسانية ما بعد الملة ممكنة؟[1] وما هي علاماتها؟

خاتمة: ما بعد الملة و المسلم الأخير

إنّ أحداث 11/ 09 هي مدعاة إلى «حديث» (entretien, Gespräch) وليس إلى «خطاب» (discours) أو «حوار» (dialogue) ـ فكل خطاب هو مزعم منهجي حول «موضوع» ما، ليس له من دلالة سوى ما يملكه داخل براديغم الذات السيدة على المعنى (ديكارت، كانط)؛ و كل حوار هو ادعاء ميتافيزيقي ليس فقط بأنّ المتحاورين متساوون سلفا، بل أنّ الحقيقة نفسها قاسم مشترك بين العقول (آبل، هابرماس، غادمير). الحديث هو الإمكانية الدنيا لترك اللغة تأتي إلى الإنسان حيث هو بلا أي وصاية منهجية أو ميتافيزيقية عليه (نيتشه، هيدغر الثاني، رورتي، دريدا).

بيد أنّ الحديث ما بعد الميتافيزيقي ليس فسحة في حديقة العولمة

(1) راجع:

- Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit. p.345.

التي تبشّر بها الليبرالية الجديدة؛ بل هو مساهمة في الجهد العالمي الراهن لمقاومة العولمة المتوحّشة. رب مقاومة لم يجد المسلم الأخير شكلا تاريخانيا أصيلا لها مثل الاستشهاد. إنّ الاستشهاد هو مقاومة جذرية أو لامتناهية. و إنّه بهذا المعنى فقط هو لحظة قيامية. لذلك أخذنا القيامة هنا بوصفها الموضع الخفي الذي يصدر منه كل معنى للمقاومة في عصر الديجتال؛ و نفترض أنّ على الفلسفة أن تعلن نهاية المعنى اللاهوتي للقيامة و بداية تكوّن مفهومها «التارخاني». القيامة هي شكل «الهائل» الإنساني الخاص بالمسلم الأخير. إنّ الشهيد قد ظهر لنا بوصفه الوجه السري و الأقصى من كل منتم سلفا إلى الأفق الروحي الذي يرسمه الإسلام في خارطة ما ـ بعد ـ الحداثة؛ الشهيد التاريخاني هو «المسلم الأخير» أي الإمكانية القصوى لمعنى السؤال «من؟» في طوبيقا العنصر الإنساني التي يمكن أن تُقترح اليوم انطلاقا من أفق «الإسلامية» (islamicité) و ليس «الإسلام» بمعناه اللاهوتي.

ولكن حذار من أن نأخذ المقاومة بوصفها موقفا عدميا من عصر الديجتال الذي أخذ يتقدّم نحونا. إنّ «الديجتال» هو الصيغة القصوى من نمط وجود الحيوان التقني الذي أفلحت الحداثة في استنساخه من الحيوان العاقل. إنّه وجود الموجود بوصفه «قشتال» (das Gestell)[1]، أي استفزازا رقميا لقوى الطبيعة حتى تتحوّل من نفسها إلى «هائل» إنساني يعطي منطلقا ما ـ بعد ـ ديكارتي لعصر التقنية.

---

(1) راجع:

- M. Heidegger, «La question de la technique), op. cit.

ولذلك فإنّ مقاومة العولمة المتوحشة للدولة العالمية، ليست أبدا انحباسا في ميدان الجليل، بلِ تدرّب أصيل على استعمال تاريخاني للهائل، من أجل إنسانية ليس فقط ما ـ بعد ـ غربية، بل ما ـ بعد ـ إسلامية أيضا.

إنّ التفكير ما بعد الميتافيزيقي الذي يخصّنا هو تدريب العقول المتبقية على استعمال تاريخاني للهائل، من أجل التحضير لمجيء إنسانية ما ـ بعد ـ الملة التي أدّى ليس فقط ظهور أديان التوحيد بل أيضا ظهور الحداثة نفسها إلى طمس الطريق إليها.

إنّ العالم اليوم لم يعد يعني أكثر من مسألة بيئية. البيئة هي المعنى الجديد للعالم. هذا التعريف قد أخذ يصبح أكثر من موضوعة نظرية. إنّه مقام جذري للتوجّه في التفكير على نحو لم يتوضّح بعدُ. وإذا كان الحدث الانطولوجي الأكبر للحداثة هو اكتشاف مقولة «الموضوع» فإنّ العالم/ الموضوع قد أوشك اليوم على الاضمحلال، مما جعل علاقتنا بالعالم تكفّ فجأة عن أن تكون مشكلا لاهوتيا، و تنقلب إلى مسألة بيئية. ولكن هل العولمة أكثر من علمنة عامية لا ترى في بيئة العالم غير مواصلة الملة بطرق أخرى؟ إنّ العولمة هي سياسة الهائل التي فرضت شكلا تاريخانيا مستحدثا من المقاومة هو سياسة الجليل. و لذلك لا معنى اليوم للاختيار بينهما. إنّ سياسة الجليل مثل سياسة الهائل لا تهبنا إلاّ تدميرا عدميا و استطيقيا لجدار المستقبل، ومن ثم هما صيغتان عنيفتان و عاميتان لتأجيل التهيّؤ الأصيل لسياسة المستقبل التي لن تبدأ إلاّ متى أفلحت العقول القادمة في حلّ المسألة اللاهوتية على نحو جذري، أي متى استطاعت

الإنسانية القادمة الخروج من أفق عصر الأديان و ارتسام «بدء آخر» لتاريخ الحقيقة الآدمية على الأرض لا علاقة له بتصوّراتنا الحالية عن الزمان. هل هو «الخلود» الذي طالما اشرأبّت إليه أعناق الفلاسفة؟ «ربّما»، هذه «الربّما» التي وصفها نيتشه ذات يوم بأنّها أخطر «الرُّبّماءات» التي لا يجرؤ عليها إلاّ «فلاسفة المستقبل»[1].

---

(1) راجع:

- F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal.* Prélude d'une philosophie de l'avenir. Texte établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduit de l'allemand par Cornélius Heim (Paris: Gallimard, Coll. Folio/essais, 1971) 2, p.13.

الفصل السادس

تنوير الإنسان الأخير
أو في كانطية الجمهور

«قلّة هم الذين أفلحوا في التخلّص، بالعمل الخاص لعقولهم، من حالة الوصاية و المشي على الرغم من كلّ شيء بخطى ثابتة.

لكنْ أن يتنوّر جمهور (ein Publikum) ما بنفسه فهو أمر أقرب إلى الاحتمال؛ بل إنّ ذلك حتميّ شريطة أن نمنحه الحرية».

كانط

«إنّ المستقبل لم يعد كما كان»

كاتب مجهول

«إنّ ما أسمّيه «ديمقراطية قادمة» تخرج عن حدود الكسموبولطيقية، أعني مواطنة العالم. إنّها تنحو نحو الاتفاق مع ما يمكّن من أن «تعيش معًا» كائنات حيّة متفرّدة (أيّ كان)، حيث مازالوا لم يُعيَّنوا بعدُ بواسطة مواطنة ما، أعني بواسطة وضعية «الذوات» الحقوقية الخاصة بدولة ما و الأعضاء الشرعيين في دولة قومية معيّنة، بل حتى في كنفدرالية أو دولة عالمية. إنّ الأمر يتعلق على الجملة بتحالف يقع ما وراء «السياسي» كما وقع تعيينُه دوما».

دريدا

تقديم: نحن و التنوير

يبدو أنّه صار علينا أن نميّز بين ما قاله عصرُ التنوير عن نفسه و

بين ما يمكن أن يعنيه اليوم مطلب التنوير بالنسبة لنا، نحن المحدثين بلا حداثة، الذين أتينا بعد عصر التنوير، وعلى ذلك نحن مطالبون إلى حدّ فظيع بتحويل التنوير إلى مشروع روحيّ أساسي لأنفسنا الحالية بلا رجعة. بيد أنّنا نقف للتوّ على أنّنا أتينا للاهتمام بمعنى التنوير ليس فقط في غير لغته، بل في عين الوقت الذي فقد فيه مشروع التنوير لدى أهله بريقه الأدبي و أركانه النظرية التي جعلته ممكنا. إنّ سؤالنا عن معنى التنوير هو إذن موقف لا راهن بمعنى غير نيتشوي تماما. فنحن لا نستبق أيّ فجر روحي للإنسانية، بل نتساءل عن سبب خروجنا أصلا من السباق العقلي لهذه الإنسانية. إنّ حسّنا التاريخي لم يتكوّن بعد، بسبب أنّ وعينا بالزمان لم يتخلص بعدُ من طابعه الإسكاتولوجي القائم على فكرة الانتظار الكبير. لماذا إذن نحن نتساءل عن معنى التنوير في هذا الوقت بالذات؟

إنّ السؤال عن معنى التنوير ليس مشكلا بلاغيا يمكن أن نسيطر على التباسه بنصب بعض المجازات الميّتة دونه شراكا. كذلك لا يسعفنا البحث الاشتقاقي في معانيه الأصلية شيئا. فالتنوير مشكل تاريخي يتعلق بمصير الإنسانية الحديثة وليس استعارة، ولذلك هو يسخر سلفا من كلّ من يعوّل على فتنة اللسان لفهمه.

بقي أن نسلك طريقا أخرى، ألا وهي القبول بأنّ التنوير ظاهرة كونية، وأنّ مصير هذه الفكرة لا يخصّنا بما نحن كذلك، بل نحن نشارك في احتماله من الموضع الروحي الذي بحوزتنا، وذلك يعني من حيث أنّنا نصنّف في خطة الإنسانية الحالية بأنّنا جزء من المجتمعات ما بعد الاستعمارية، بل ذاك الجزء الذي تمّ ترشيحه

أخيرا ليكون الخصم الحضاري و الميتافيزيقي للغرب، الذي نصّب نفسه من قرنين وريثا أخلاقيا للإنسانيات القديمة.

إنّ كلّ ما نقوله عن أنفسنا وكلّ طرق وعينا بذواتنا قد أصبح فجأة قصة محلّية لا مكان لها في السردية الكبرى للإنسانية الحالية. وبدلا من أن ينتظر العالم منّا رأينا في من نكون، إيفاء بشرط التسامح الذي كان أحد المكاسب الروحية للحداثة، هو يسنّ لنا طريقة حكي أنفسنا، ويخترع لنا هوية سردية جديدة نحن مطالبون بقصّها على الأجيال القادمة. وليست تلك سوى سردية التنوير، التي تجد في فلسفة الذات تبريرها الميتافيزيقي.

بيد أنّ رأس الإشكال ليس صلاحية أو هشاشة سردية التنوير، بل بخاصة أنّ مطلب التنوير قد أتى في عين الوقت الذي تبيّن للعقول المعاصرة أنّنا نعيش زمن أفول السرديات الكبرى و انحسارها التاريخي، وليس عصر التبشير المتعالي بها. وبالتحديد أنّ أركان فلسفة الذات التي كان التنوير بمثابة الترجمة الأخلاقية و المدنية لها قد اهتزّت بلا رجعة. أيّ تنوير هو التنوير المطلوب بعد إقلاع العقول المعاصرة عن أيّ نمط من السرديات الكبرى؟

سوف نحاول أن نضيء جانبا من الطريق إلى فهم هكذا أسئلة، بأن ندافع عن التخريجين التاليين:

أوّلا: أنّ التنوير لدى المحدثين، كما سجّل ذلك كانط في حينه، لئن نتج عن انتقال الإنسان الحديث من «العامة» الدينية إلى «الجمهور» المدني، فهو قد فشل في حماية مشروع التنوير من منطق

الدولة ـ الأمة التي وجدت في فكرة الشعب الرومانسية بنيتها الخاصة؛

ثانيا: أنّ ما يمكن أن يعنيه التنوير بالنسبة لنا، نحن الآتين في لحظة نهاية الحداثة و دخول الإنسانية في ما صار يسمّى «عصر الامبراطورية» أو «العولمة»، لن يكون أبدا من جنس التكرار المدرسي لأسئلة الأوروبيين خارج جغرافية الروح التي ولدت فيها، على لسان مثقفين بلا ثقافة جذرية تخصهم، بل هو مهمّة مدنية و حضارية قد استحوذ عليها الإنسان اليومي وقطع شوطا كبيرا في تحقيقها من دون أيّ أسئلة تأسيسية حول دلالة ذلك.

1 ـ فشل كانط: التنوير أو نقد العقل الكسول

يعتبر كانط أنّ أيّ «تأجيل للتنوير» هو بمثابة «اعتداء على الحقوق المقدسة للإنسانية»[1]، ولذلك هو لا يعرّف التنوير كما يفعل معاصروه، مثل مندلسزون، بكمّية المعرفة التي توفّرها العلوم، و لا هو يؤسسه مثلهم على محبة النوع البشري، بل التنوير عنده هو القدرة على استعمال أفهامنا إزاء مشكل محدّد ألا وهو «مسائل الدين»، بموجب حق طبيعي لا مجال للتفاوض حوله. ولذلك هو يحدّ معنى التنوير هكذا:

«أن يوضع البشرُ بحيث يمكنهم استخدام أذهانهم في أشياء الدين بكلّ أمانة و إنصاف من دون أن يقودهم في ذلك طرف آخر»[2].

---

(1) Kant, «Qu'est-ce les lumières?», in: *Œuvres philosophiques II* (Paris: Gall., 1985). Ak, VIII, 39.

(2) Ibid. Ak, 40.

إنّ الدلالة الفلسفية المثيرة في حصر كانط لمعنى التنوير في الجرأة على استعمال العقل في مسائل الدين من دون حاجة إلى من يقودنا في ذلك، و الذي هو المعنى الحقيقي في تعريف التنوير بأنّه «خروج الإنسان من حالة الوصاية التي يكون قد أذنبها في حقّ نفسه»[1]، ـ هو أنّ دعوته تنتهي صراحة إلى الاستغناء عن مفهوم «التسامح». فليس التنوير تسامحا مع الآخر بل هو فنّ الاستغناء العقلي عن الآخر بما هو كذلك.

يقول: «إنّ أميرا لا يجد ما يشينه في القول بأنّه يعتبر بمثابة واجب ألاّ يصدر أيَّ أمر للناس فيما يتعلق بشؤون الدين، بل أن يترك لهم كامل الحرية في هذه المسألة، ويذهب إلى حدّ إنكار الاسم المتغطرس للتسامح، هو نفسه مستنير و يستحقّ أن يمجَّد من قِبل العالم المعاصر و المتأخّرون بوصفه الأوّل الذي عتق الجنس البشري من حالة الوصاية، على الأقلّ فيما يخصّ الحكم، و ترك كلّ امرئ حرّا في استخدام عقله الخاص في كل مسائل الضمير»[2].

ولذلك فالقيمة التي بنى عليها كانط معنى التنوير ليس التسامح بل الحرية، وبالذات «الأكثر مسالمة من كلّ ما يمكن أن نسمّيه حرية، ألا وهي حرية الاستعمال العمومي لعقلنا من كل جهاته»[3].

علينا أن نتساءل: ما الذي يعنيه كانط حين وصف التسامح بأنّه «اسم متغطرس» (hochmüthigen Namen)؟ بأيّ معنى يمكننا أن

(1) Ibid. Ak, VIII, 35.
(2) Ibid. Ak, VIII, 40.
(3) Ibid. Ak, 38.

نقول عن مفهوم ما أنّه متغطرس؟ أليس في كل حرية قدر ما من التغطرس؟

إنّ مفهوم التسامح متغطرس بسبب أنّه علامة على حالة الوصاية التي جعل كانط الخروج منها شرطا للتنوير. ليس يتسامح إلاّ من كان يملك سلطة ما علينا، والحال أنّ التنوير هو الجرأة على التفكير الحرّ بأنفسنا دونما حاجة لأن يقودنا أيّ طرف آخر. إنّ التسامح هو الصيغة الناعمة من الوصاية و أساسها الأخلاقي. و التغطرس هو انفعال بلا حرية، لأنّه يتغذّى من الحاجة الوهمية للسلطة أو للمرجعية التي يفلح الأوصياء في تنصيبها في وعي العاجزين عن التفكير بأنفسهم.

بيد أنّ قارئ كانط ما يلبث أن ينتبه إلى أنّ إجابته عن معنى التنوير لا تفضي، كما في إميل روسو، إلى برنامج لتربية الفرد على الخروج من حالة الوصاية إلى حالة الحرية. إنّ كانط يقرّ مبكّرا بأنّه من الصعب جدّا على الفرد المعزول أن يقتلع نفسه من حالة الوصاية التي تكون قد أصبحت لديه طبيعة ثانية. كذلك هو يفاجئ قارئه بأنّ الثورة ليست طريقا ملائما للتنوير، فهي قد تؤدّي إلى «سقوط استبداد شخص» ما لكنّها لا تمكّن أبدا من «إصلاح حقيقي لنمط التفكير»، بل أكثر من ذلك هي لا تخلق سوى «أفكار مسبّقة جديدة» من شأنها أن تشدّ وثاق هذا «الجمع الكبير الخالي من التفكير» (gedankenlosen groβen Haufens)[1].

إنّ ما يثيرنا هنا هو مفهوم «الجمعُ» (der Haufen). فإنّ كانط، أكبر و آخر أقطاب فلسفة الأنا أفكّر، يعترف بأنّ التنوير الحقيقي لا

(1) Ibid. Ak, 36.

يتعلق بالفرد، المقولة التأسيسية لفكرة الحداثة، ، بل بهذا «الجمع الكبير الذي لا يفكّر». ما معنى ذلك؟

لا يمكننا بناء استفهام جدّي حول تلفّت كانط نحو الجموع الحديثة التي لا تفكّر إلاّ متى وضعناه في سياق مشروع النظرية السياسية للحداثة، الهادف إلى الزجّ بتلك الجموع في القمقم الهَوَوِي لفكرة «الشعب» الرومانسية، وذلك من أجل تهيئة الأرضية الحقوقية لإرساء الدولة ـ الأمة، بوصفها الأداة النموذجية لإنجاز برنامج «التنوير»، نعني الانتقال الروحي من الملة إلى الدولة، والإقدام على التفكير الشخصي بوصفه حرية مدنية تملك في نفسها شروط معياريتها الذاتية.

ولذلك فالطريف في نصوص كانط هو أنّه في ريبة مزدوجة: من الأوصياء و القاصرين معا. فهو يرفض تأسيس التنوير على وجهة نظر الجمع الذي لا يفكّر، لكنّه يتوجّس في نفس الوقت من أنْ لا تفلح الدولة ـ الأمة في الإيفاء بمهمّة التنوير التي صارت مطلبا تاريخيا للشعوب. لقد كان مرتابا من ألاّ تستطيع الدولة ـ الأمة أن تقبل لمواطنيها أن يفكّروا بأنفسهم، بمعنى أن لا يعرفوا كلّ ما يمكن للعقل النظري أن يبنيه بمقولاته، و أن يفعلوا كلّ ما يحكم عليه العقل العملي بأنّه قاعدة كونية للإنسانية، وألاّ يرجوا إلاّ ما يحقّ لهم في حدود مجرّد العقل.

ومن أجل نقد «العقل الكسول» (faule Vernunft) [1] للجموع

---

(1) «العقل الكسول» عبارة نادرة تحت قلم كانط وردت في آخر «الجدلية المتعالية» من الطبعة الأولى من نقد العقل المحض (1781) وهو قد فسّرها في هامش =

الحديثة و العقل الأمني للدولة ـ الأمة معا، اخترع كانط التفريق الشهير بين الخاص و العمومي: إنّ الحاكم لا يحق له أن يتحكّم إلاّ في الاستعمال الخاص لعقولنا، أي ما نفعله بموجب «مهمّة مدنية كلّفنا بها»[1]. أمّا ما هو «عمومي» فهو ليس ملكا للحاكم بل هو شأن لما يسمّيه كانط «الجمهور» (das Publikum) في معنى محدّد هو جملة الذين «يقرؤون»[2].

يبدو بذلك أنّ شرط إمكان التنوير هو الاكتشاف الحديث للقراءة بوصفها قدرة مدنية للجمهور على المشاركة في العمومي و إنتاجه.

لذلك يقول كانط:

«قلّة هم الذين أفلحوا في التخلّص، بالعمل الخاص لعقولهم، من حالة الوصاية و المشي على الرغم من كلّ شيء بخطى ثابتة.

لكنْ أن يتنوّر جمهور (ein Publikum) ما بنفسه فهو أمر أقرب

= خاص بوصفها تجد سندها في حكمة جدلية قديمة تقول: «إذا كان قدرُك يريد أن تُشفى، فإنّ ذلك سوف يحدث، سواء استعملت طبيبا أم لم تستعمل». لكنّ كانط استعاد عبارة «العقل الكسول» للإشارة إلى من لا يفكّر في «الموجود الأسمى» في حدود «استعمال ناظم فحسب بل على الضد من ذلك في استعمال مقوّم (وهو ما هو معاكس لطبيعة فكرة ما)»، والمعنى هو ذو عقل كسول كل من يذهب في ظنّه أنّ الأفكار المتعالية مثل النفس و العالم و الإله هي موجودات واقعية وليس فقط أفكارا ناظمة للتفكير البشري في ما يخرج عن إطار التجربة الممكنة، التي هي حكر على العلوم. را:

- E. Kant, *Critique de la raison pure*, in: *Œuvres philosophiques I* (Paris: Gallimard, 1980), Ak, III, 254, p.1281.

(1) Ak, VIII, 37.

(2) ومنه أنّ جمع das Publikum أي die Publika تُطلق على الدروس العامة في الجامعة.

إلى الاحتمال؛ بل إنّ ذلك حتميّ شريطة أن نمنحه الحرية»[1].

تكمن طرافة مصطلح «الجمهور» في تخريج كانط لإمكانية التنوير في أنّه دعوة خفية إلى تكوين «عقل عمومي» هو الكفيل بتدريب الإنسانية على دخول عصر التنوير، وذلك من خلال رفع حرية الكتابة و القراءة إلى فعل عمومي مستقل عن الدين و الدولة معا وقادر على فرض حقوقه.

ولذلك يذهب كانط في مقالة 1784 إلى حدّ التلميح إلى أنّ التنوير يملك في مشروعه نوعا من حق المقاومة، إذ يقول: «إنّ روح الحرية هذا قد يمتدّ حتى إلى الخارج، حتى إلى الحدّ الذي يجب عليه أن يناضل ضدّ العوائق الخارجية للحكم الذي يسيء الظنّ في شأنه»[2].

بيد أنّ جذوة التنوير ما لبثت أن خبت بين يدي كانط: فهو سرعان ما أخذ يتراجع عن تلفّته نحو الجموع، بعد سنتين فقط، ضمن مقالته **ما معنى أن نتوجّه في التفكير؟**، حين نقل معركة التنوير من مهمّة مطروحة على «الجمهور» الراهن إلى مهمّة عامة لل«عصر» مؤجلة إلى أمد بعيد، قائلا:

«أن نفكّر بأنفسنا يعني أن نبحث عن المحكّ الأقصى للحقيقة في أنفسنا (بمعنى في عقلنا الخاص)؛ و القاعدة القاضية بأن نفكّر دوما بأنفسنا هي التنوير. [.. لكن] أن نؤسس التنوير ضمن بعض الذوات هو بذلك شيء يسير؛ إذ يكفي أن نبدأ بتعويد العقول الشابة على

---

(1) Ak, VIII, 36.

(2) AK, VIII, 41.

هكذا تفكّر في وقت مبكّر. أمّا تنوير عصر ما فهو مهمّة طويلة الأمد جدّا؛ وذلك أنّه توجد عوائق خارجية كثيرة إمّا تمنع هذا النمط من التربية، و إمّا تجعله أمرا أكثر صعوبة»[1].

إنّ كانط يراهن هنا على دخول الإنسانية في عصر التنوير، بقدر ما تنجح في التمتع بحرية التفكير و التعبير في فضاء عمومي لا يقوى الحكام على مصادرته. ـ لكنّ الأمر لم يكن لينتهي في هذا الموضع. فالدولة ـ الأمة ليس فقط قد استولت على مقولة «العمومي» و حوّلتها إلى أحد أجهزتها الخاصة، بل إنّ كانط نفسه تراجع آخر الأمر، في **نظرية الحق**، التي نشرها سنة 1796، عمّا كان قد لمّح إليه سنة 1784، من حقّ المقاومة من أجل التنوير، وذلك بحجّة أنّ حق المقاومة يتنافى مع فكرة الحقّ نفسها.

غير أنّ التنوير ما إن استكمل ماهيته بما هو مشروع و تحوّل إلى دعوى كونية للإنسانية، حتى ولدت ظاهرة **الدولة ـ الأمة**، الترجمة السياسية لبراديغم الذات الحديث على مستوى الشعوب. ماذا؟ لقد ربح الرومانسيون معركتهم ضدّ التنوير، حين نجحوا في فرض فكرة «الشعب» بوصفها البنية التاريخية المناسبة و الناجعة لتنفيذ مشروع الدولة الحديثة الذي قضّى الفلاسفة قرنين كاملين في بلورة ملامحه الأساسية من هوبز إلى كانط نفسه. إنّ الجماعة السياسية لا يمكن أن تكون إلاّ شعبا. لكنّ ذلك يعني للتوّ أنّ كلّ ما تحقق من خطط حقوقية لبناء الحالة المدنية على مستوى الأفراد، قد تحوّل فجأة إلى

---

(1) E. Kant, «Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?», in: *Œuvres philosophiques II*, op. cit. AK, VIII, 147, note.

بحث في مقوّمات «حالة الطبيعة»، أي حالة «الحرب الدائمة»[1] على مستوى الشعوب / الدول.

فإنّه في هذا السياق بالذات الذي وصف فيه كانط «حالة الطبيعة بين الدول» القومية[2]، هو قد لمح بشكل مثير وخاطف مولد الإمبراطورية.

يقول في الفقرة 58 من **نظرية الحق من ميتافيزيقا الأخلاق**:

«إنّ الدولة المهزومة أو رعيتها لا تفقدان حريتهما المدنية بسبب غزو بلدهما، في معنى أن يُزجّ بهذا البلد في رتبة المستعمرة و يُزجّ بتلك الرعية في رتبة الأقنان، وإلاّ فسيتعلق الأمر بحرب عقابية، هي في ذاتها شيء متناقض. فإنّ مستعمرة أو إيالة هي شعب يملك بلا ريب دستوره الخاص و تشريعه و أرضه، التي عليها لا يكون المنتمون إلى دولة أخرى إلاّ غرباء، وعلى ذلك فهو شعب تملك عليه هذه [الدولة] الأخرى سلطة تنفيذية. إنّ هذه الأخيرة تسمّى **الدولة المركزية** (der *Mutterstaat*). أمّا الدولة تحت الحماية فتخضع لتلك [الدولة المركزية]، لكنّها على ذلك تحكم نفسها بنفسها (*civitas hybrida*) (من خلال برلمانها الخاص، وإذا دعت الحاجة تحت إمرة نائب ملك). هكذا قد كان وضع أثينا بالنسبة إلى عدة جزر و هذا هو اليوم وضع بريطانيا العظمى إزاء إيرلندا»[3].

---

(1) E. Kant, Métaphysique des mœurs, in: *Œuvres philosophiques* III (Paris: Gallimard, 1986), AK, VI, 343.

(2) Ibid. AK, VI, 346.

(3) Ibid. AK, VI, 348.

إنّ ما شخّصه كانط هنا وشرّع له دون أيّ اعتراض فلسفي ـ أخلاقي أو حقوقي ـ يُذكر، ليس الوضعية الحقوقية التي نظّر لها مفكّرو الحق الطبيعي منذ هوبز، بل صورة جنينية عن الوضعية ما بعد التنويرية الناشئة عن بداية تحوّل الدول القومية الأوروبية إلى بؤر إمبراطورية لا يملك كانط نفسه أدوات كافية للتفكير في المشاكل الحقوقية التي ستثيرها.

علينا أن نقرأ الشاهد المذكور بوصفه تسجيلا مبكّرا وخاطفا لما سيصبح «واقعة الامبراطورية»[1] (حسب عبارة إ. سعيد) منذ قرنين. إنّ دعوى الكونية التي رفعها مشروع التنوير قد انقلبت فجأة إلى مشكل أخلاقي بلا موضوع، بعد أن ائتمن الحقوقيون الدولة القومية على تنفيذ برنامج دولة الحق، الحلم الأكبر للأزمنة الحديثة، الذي وصفه كانط يوما ما بأنّه هو وحده «الشيء في ذاته» المبحوث عنه. بل أكثر من ذلك: إنّ دعوى الكونية قد انقلبت سريعا إلى تعبير جنيني عن حسّ الإمبراطورية الذي بدأ يسري، منذ هيغل، في عقول الفلاسفة أنفسهم، من خلال سرديات فلسفات التاريخ، دون أن يُطرح السؤال عنه بهذه الصيغة إلاّ في وقت متأخّر[2].

لذلك فإنّ كانط يؤدّي بالنسبة لهذا التخريج دورا مثيرا: إنّه آخر تنويري و أوّل إمبراطوري.

بيد أنّ ما هو قويّ لدى كانط هو أنّه كان منتبها تماما إلى ضرورة التخلّي عن الطمع الامبراطوري الذي يحرّك الدولة ـ الأمة نحو فكرة

---

(1) E. Said, *Orientalism* (Pantheon Books, N. Y. N. Y., 1978), p.14.

(2) M. Hardt, A. Negri, *Empire* (Paris: Exils Editeur, 2000).

«جمهورية عالمية» (Weltrepublik) [1]، لكنّه في نفس الوقت كان يحرص على الدفاع عن «فكرة حقّ كسموبوليطيقي»، ليس بوصفها «نوعا من التمثل الخرافي والشاذ للحق»[2] بل بوصفها الحل الحقوقي الكوني الوحيد الذي بحوزة الحداثة السياسية للحد من هوس الامبراطورية نحو العالم[3].

ولكن لأنّ كلّ حلول التنوير هذه تفترض براديغم الذات وليس ممكنا الدفاع عنها خارجه، فإنّ مولد الحس الإمبراطوري قد فجّر تلك الذات و ألقى بها في حظيرة **الإنسان الأخير**. ولكن من هو الإنسان الأخير؟

2 ـ تنوير الإنسان الأخير أو حداثة الجمهور

يمكن أن نقرأ تساؤلات المعاصرين عن معنى التنوير بوصفها تنطلق في آخر التحليل من فشل كانط في التلفّت نحو الجموع الحديثة بوصفها الجمهور الذي قامت الحداثة الميتافيزيقية و السياسية على تحييده و تعويضه بجهاز الذاتية المحضة التي لا وجه لها. أجل، تبدو ذاتية المحدثين جهازا متعاليا بلا وجه بشريّ، لأنّها ظلّت تجهد في سرّها إلى الاستيلاء الانطولوجي على الخطة الروحية للملة، نعني فكرة الإله الشخصي الخالق للعالم و السيادة عليه، وليس إلى إنجاز

---

(1) E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, AK, VIII, 357, in: *Œuvres philosophiques* III, op. cit. p.349.

(2) Ibid. AK, VIII, 360 / p.353.

(3) J. Derrida, J. Habermas, *Le "concept" du 11 Septembre*. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori (Paris: Galilée, 2004) p.189.

أنوار جذرية، تحرّر ضمير الإنسانية من الحاجة الروحية إلى مخلّص أو بطل.

هنا علينا أن نستقرئ ما يحتوي عليه الكوجيطو الحديث من بطولية و زعامة و مهدوية و صفوية و مفارقة و بدئيّة. والحال أنّ كانط قد اعترف آخر الأمر، أنّ التنوير ليس ممكنا للفرد الحديث الذي يعيش دوما على أفكار مسبقة جديدة، وأنّ الانتقال من صفة «الجمع الكبير الذي لا يفكّر» إلى مقام «الجمهور» الذي يقرأ على نحو عمومي هو الحلّ الذي لا يبدو أنّ الدولة ـ الأمة قد وفت بشروطه.

ولذلك علينا أن نسأل اليوم بعيدا عن أيّ كسموبوليطيقية بلا موضوع:

> ماذا وقع في عقل الإنسانية منذ عصر التنوير حتى يُقدِم النوع البشريّ ليس فقط على الاستعمار أو الحروب العالمية أو حروب الإبادة، بل بخاصة على تحويل الحرب اللامتناهية أي **الإنتاج النسقي للجثث** إلى نموذج حضاري حاسم للفرز بين الشعوب و الحكم على مدى امتلاكها لناصية الحداثة؟

إنّ هذا السؤال لا يصبح مثيرا للتفكير إلاّ من حيث كونه سؤالا صار اليوم قابلا إلى حدّ كبير للإجابة عنه بهذه الطريقة: إنّ عقل الإنسانية قد دخل في **عصر الإمبراطورية**. ماذا يعني ذلك؟

منذ هيغل، أي منذ أن أصبح التنوير مشكلا وليس حلاّ، بدأت تتشكّل نقاشات ما بعد تنويرية، كفّ معها الإنسانُ فجأة عن أن يكون مركز البحث الفلسفي أو أرضيته أو أفقه أو أداته، واستُعيض عنه بمجموعة ضخمة من المسمّيات التي تعمل على نسيانه. ـ إنّ

المعاصرين من هيغل إلى هابرماس هم ما بعد ـ كانطيين في معنى محدّد: أنّهم يتفلسفون خارج شروط إمكان الطبيعة الإنسانية، وذلك لسبب حاسم هو أنّهم معاصرون لواقعة لم يفكّر بها كانط إلاّ لماما: إنّها واقعة الإمبراطورية.

إنّ الإنسان الأخير هو الجمهور الامبراطوري الذي تشكّل بعد انحسار نموذج العقل / الذات و تفكك مشروع التنوير على يد الدولة القومية. إنّه نمط من البشر اليومي بلا أيّ ادعاءات متعالية. إنّه لا أحد و أيّ كان في نفس الوقت، لم يعد يعنيه أو يستوعبه أيّ جهاز «تمثيلي» ما يزال مؤسسا على مقولة «الفرد/ الذات». إنّ ديمقراطيته قادمة» دوما، وفي كل مرة هو يكتشف وجها جديدا من غربته عن كلّ ما كان يطمئنّ إليه بوصفه هو، وبعبارة أدق هو يخترع في كل مرة نمطا جديدا من تسجيل كل ما يفعله ضد «مجهول».

يقول دريدا: «إنّ ما أسمّيه «ديمقراطية قادمة» تخرج عن حدود الكسموبولطيقية، أعني مواطنة العالم. إنّها تنحو نحو الاتفاق مع ما يمكّن من أن «تعيش معًا» كائنات حيّة متفرّدة (أيّ كان)، حيث مازالوا لم يُعيَّنوا بعدُ بواسطة مواطنة ما، أعني بواسطة وضعية «الذوات» الحقوقية الخاصة بدولة ما و الأعضاء الشرعيين في دولة قومية معيّنة، بل حتى في كنفدرالية أو دولة عالمية. إنّ الأمر يتعلق على الجملة بتحالف يقع ما وراء «السياسي» كما وقع تعيينُه دوما»[1].

وفي ورشة الإنسان الأخير هذا، سليل واقعة الإمبراطورية، من

(1) J. Derrida, J. Habermas, *Le "concept" du 11 septembre, op. cit. p.190.*

مسوخها القومية إلى صيغتها الكوكبية، تداول الفلاسفة على تشخيص ما وقع بعد أن خبت جذوة التنوير على يد الدولة القومية. ـ إنّ نصوصهم لم تعد فلسفية إلاّ بقدر ما تنجح في أن تكون علامات متعاضدة، وإن كانت متباينة، عن واقعة الامبراطورية كما يمكن للفلاسفة أن يقرؤوها من خلال ضروب متنوّعة من تأويلية الإنسان الأخير، ذي الأقنعة المتعددة.

وما أكثر أقنعة الإنسان الأخير: إنّه «عبدُ» هيغل و «مغتربُ» ماركس و «قطيعُ» نيتشه و «هُمْ» هيدغر و «ضحايا» أرندت و «آخر» ليفناس و «عصابيّ» فرويد و «جماهير» أدورنو و «بدائي» لفي شتروس و «كلبيّ» سلوتردايك و «مترحّل» دولوز و«غريب» دريدا و «أقلّي» شارلز تايلور و «معذّبو» فانون و «منفيّ» إ. سعيد و «كثرةُ» نغري و «شهداء: »الإسلاميين.

ـ أجل، ليس شهداء الإسلاميين الحاليين كائنات أُخرويّة أو رواسب روحية قبل ـ حديثة أو عقولا مضادّة للحداثة من خارجها، كما تُفهم غالبا، بل هم جمهور ما بعد تنويري يستمدّ شروط ظهوره من إشكالية الحداثة و فشل التنوير و واقعة الامبراطورية. فليس «المسلم» الحالي غير أحد وجوه الإنسان الأخير الذي هو الصيغة الانثروبولوجية الراهنة للنوع البشريّ.

لنقل إنّ هذا «المسلم الأخير» ليس أقلّ مضادّة للحداثة من نيتشه أو هيدغر أو فوكو. وذلك يعني أنّه لم يفعل سوى أن كرّر من داخل الوضعية الروحية التي تخصّه و بأدوات التفكير التي بحوزته، نفس

الريبة الوجودية من فشل التنوير و نفس الاعتراض السياسي على تحوّل الحداثة إلى واقعة امبراطورية.

ومن حيث هو سليل تاريخي للوضعية الروحية للإنسانية الحديثة فإنّ الصروح العقدية و النفسية التي يبنيها المسلم الأخير حول نفسه و مصيره هي بنى سردية فقدت صلاحيتها، ولا تحميه من أيّ خطر وجودي أو سياسي. بل أكثر من ذلك: إنّ رفضه اللاهوتي للتنوير مثل دعوته العلمانية إليه هما موقفان بلا أفق، طالما هما مطروحان خارج الأسئلة التي تطرحها الإنسانية الحالية حول نفسها و حول مصيرها. وذلك أنّه لا وجود لتنوير محلي أو قومي أو خاص بدين ما.

بقي أن نسأل: ما هي العوائق الأخلاقية أو النظرية التي تمنع المسلم الأخير من خوض معركة التنوير؟

ثمّة عبارة تقول «إنّ المستقبل لم يعد كما كان»[1]. وإنّه بهذا المعنى علينا القول بأنّ ما يمنعنا إلى الآن من الجزم بأنّنا أبناء الحداثة أو نشارك في قيم التنوير هو بخاصة نوع التصوّر الذي نحمله عن أنفسنا بوصفنا «عربا مسلمين». إنّ نمط فهمنا لأنفسنا و نوع ذاكرتنا هما بنيتان تتحكّمان في كل تصوّراتنا للمستقبل. لكنّ المستقبل لم يعد كما كان. نحن بمعنى ما نعيش صيغة ممسوخة عن معنى المستقبل الذي عيّنه أسلافنا على أساس سردية تأسيسية نحفظها جيلا

(1) عن عبارة «إنّ المستقبل لم يعد كما كان» (the future is not what it was)، را: مارجريت روز، **ما بعد الحداثة**. ترجمة أحمد الشاحي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994) صص 165 و 304 الهامش 24.

بعد جيل. ولأنّه قد تبيّن اليوم أنّ كلّ هوية هي بالأساس هوية سردية أو تشكّلت بموجب نمط معيّن من القصص الجذري حول أنفسنا، فإنّ كلّ دعوة لتجديد نمط تفكيرنا هي عمدا أو سهوا تدعونا إلى الإقدام على إجراء تغيير هَوَوِي في السردية التأسيسية الأولى التي أقمنا عليها البنى الحالية لأنفسنا.

ولكن ما هي هذه البنى؟

يبدو أنّ البنى الأساسية التي تشكّل كلّ سند هَوَوِي إنّما هي مستمدّة في كل مرة من طريقة معيّنة في معالجة المسائل الثلاث التي أرّقت مضجع الميتافيزيقيين طويلاً، ألا وهي «النفس» و«الإله» و«العالم». ولنعترف بأنّ أيّ تجديد للفكر لا يضع فهمنا الهَوَوِي لهذه المسائل موضع سؤال هو تعليق خطابي عليها وليس تفكيراً حقيقياً.

إنّ طرح المشكل بهذه الطريقة ربّما يجعلنا نعتقد بأنّ آخر نقاش أساسي حول ماهية تفكيرنا قد كان بلا شكّ مناظرة ابن رشد مع الغزالي. وبالرغم من أنّ في هذا النوع من الاستنتاج كثيراً من الصحة، فإنّنا نفترض أنّ الأمم لا تفكّر دوماً أو بالضرورة على لسان مفكّريها، بل يمكن أن نفكّر أيضاً في صمت وفي شكل سلوكات لا تفكّر أو ممارسات قولية بلا اختصاص. وبكلمة حادة: إنّ العقل النظري قد انسحب من ثقافتنا منذ وقت طويل ولم يبق لدينا غير أشكال متعددة من العقل اليومي. ولذلك فإنّه بدلاً من مواصلة التعويل على النصوص التأسيسية، التي سقطت اليوم في غربة تأويلية غير مسبوقة، يجدر بنا أن نولّي وجوهنا صوب الفهم اليومي لأنفسنا كما تنقال في جملة أنماط الوجود اليومي للإنسان الأخير فينا. أجل،

يبدو أنّ **الجمهور** (multitude) بالمعنى الذي صار شائعاً اليوم في كتاب الفلاسفة الإيطاليين وخاصة انطونيو نغري[1] وباولو فيرنو[2]، قد حلّ جملة كبيرة من المسائل الأساسية التي لم يشرع المثقّفون بعد في طرحها.

ولذلك يمكن أن نزعم أنّ ما تحقّق من مراجعة هَوَوِيّة للبنى السردية لأنفسنا هو أكثر من أن يُحصى متى انخرطنا في تأويلية الجمهور بدلاً من مواصلة تفسير نصوص تأسيسية لم تعد تخاطبنا.

لقد تحوّل الكلام في ماهية النفس إلى نقاش يومي ومدني وجمهوري حول حقوق الجسد واستعمالاته الاستطيقية والأخلاقية والطبّية، وانقلب القول في حدوث العالم إلى ملاحظة رقمية للموادّ المستعملة وتربية تقنية للسيطرة على الظواهر كآلات حية ومديح إيكولوجي لمستقبل الأرض كملاذ أخير للحيوان المسمّى «إنسان»، واستُعيض السؤال عن وجود الله وصفاته بحوار ديبلوماسي بين الأديان وحقوقي حول مواثيق التسامح وحرية المعتقد ولباس الرموز الدينية في المدارس العلمانية.

إنّ الجمهور يفكّر بدلاً عن المثقفين جميعاً: إنه يستعمل جسده بعد داروين وفرويد، ويسكن العالم بعد كوبرنيك ونيوتن، ويصرّف مقدّساته بعد هيغل ونيتشه. إنّه يعلم، دون أن يطرح أيّ أسئلة نظرية

---

(1) M. Hardt, A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the age of Empire* (New York: The Penguin Press, 2004), pp.97 sqq.

(2) Paolo Virno, *Grammaire de la multitude*. Pour une analyse des formes de vie contemporaine (Paris: Editions de l'éclat & Conjonctures, 2002), pp.7 sqq.

حول دلالة ذلك، أنّ جسده مجرّد مركّب جينّي وأنّ البيولوجيا هي المرجع الوحيد الذي يملك أجوبة رقمية حول من يكون؛ وأنّ العالم الذي يعيش فيه هو صدفة جيولوجية معرّضة للانقراض في أيّ لحظة؛ وأنّ ديانته هي جزء من سردية لاهوتية كبرى تتميّز عن السرديات الأخرى للإنسانية بظواهر معدودة مثل الخلق والكتاب وآدم والنبي والوحي، هي التي تفصله حقّاً عن الثقافات غير الكتابية.

من أجل ذلك فإنّ حصر دلالته أمام ضمير الإنسانية الحالية بأنّه أكثر العقائد استعصاءً على الاندماج في القانون الكسموبوليطيقي المأمول بين البشر الحاليين ليس خاصية تاريخية في جهازه الروحي بل فقط الدور الذي خُصّص له في سردية الامبراطورية.

لقد تجدّد الفكر العربي دون علم منّا، لكنّنا ما زلنا غير قادرين أو غير جاهزين لخوض تملّك فينومينولوجي جذريّ للمكاسب الوجودية والمدنية التي حقّقها الفهم اليومي لأنفسنا على يد جمهور يعمل دون أيّ صخب ثقافي أو عقدي حول دلالة ذلك. إنّ مسائل النفس والعالم والإله التي قامت عليها السردية اللاهوتية الكبرى لأنفسنا، التي نسمّيها «الإسلام»، أيّ فكرة «النفس المخلوقة» و«العالم/ الآية» و«الإله/ الخالق» قد انسحبت من واجهة الفهم اليومي لأنفسنا وأنتج الجمهور بدلاً عنها ظواهر حيوية بلا توقيع ميتافيزيقي.

إنّ حداثة الجمهور هي تنوير الإنسان الأخير: استعمال استطيقي لجسده، وسياسة حيوية لعالمه، واستثمار سردي لمقدساته، وذلك دونما حاجة إلى أيّ خطابة تأسيسية جديدة.

ولذلك علينا الاعتراف بأنّ «العربي» الحالي هو دنيوي على نحو جذري؛ إنّه جمهور بلا أيّ رسالة، يعيش على وقع حسّ «عولمي» (global) معمّم، انقلب في وقت قياسي إلى قاسم «مشترك»[1] تواصلي (يختلف عن أيّ جهاز عمومي تصنعه دولة ما على قياسها) يربط بينه وبين جميع أطراف الإنسانية الحالية، وحوّل كلّ مفردات عقله إلى لغة لم يتكلمها من قبلُ. وإذا كنّا إلى وقت قريب نعيب على ثقافتنا كونها ثقافة بلا كوجيطو، أو على مجتمعنا أنّه لم يعرف مقولة «الفرد»، فإنّ العولمة قد أسقطت هذه الحاجة التاريخية علينا. لقد انقلب «العربي» الراهن إلى مواطن امبراطوري رغم أنفه، هو الذي كان يلوم نفسه بأنّه لم يُعامَل أبداً بوصفه مواطناً حقيقياً في نطاق الدولة ـ الأمة.

أنت «عولميّ» يا صاح، أينما ولّيت وجهك، فما معنى أن تنوّر في عصر الامبراطورية؟ ما معنى أن تتوجّه في التفكير في عصر أسقط عليك صفات الثقافة والدين والعرق والوطن واللغة؟

لأوّل مرة يبدو أنّ الإنسان العامي على حق وأنّ الفلاسفة ينطقون عن الهوى. إنّ عصرنا الامبراطوري لا يتحمّل أيّ تأسيسية جديدة لأيّ عقل قومي منعزل عن المجرى الروحي للإنسانية الحالية. ولذلك فإنّ معنى «تجديد» الفكر العربي قد أصابه هو الآخر تغيّر جذري، نقترح أن نصوغه صيغة الأمر القطعي التالي:

---

(1) M. Hardt, A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the age of Empire*, op. cit. p.204.

«جدّد فكرك فقط بحسب القاعدة التي تمكّنك من أن تريد لها في نفس الوقت أن تصبح قانوناً كونياً»[1] للإنسانية جمعاء.

هذا أمر لا يبدو أنّ مجدّدي الفكر العربي قد التزموا به. وحتى نمتحنهم دفعة واحدة، علينا أن نسأل كلّ واحد منهم: إلى أيّ حدّ تعتقد أنّ ما قمت به من «نقد للعقل العربي» أو «نقد للعقل الإسلامي» أو أيّ نقد آخر، صالحٌ لأن يصبح قانوناً كونياً للإنسانية الحالية؟ هل أنت مشرّع جذري للإنسانية الحالية؟

إنّ الصيغة الوحيدة لتجديد الفكر في أفق أيّ ثقافة من الثقافات الأساسية للإنسانية الحالية لا يتحقق أبداً إلاّ من خلال تنوير يفلح في احتمال الحسّ العولمي والسيطرة عليه واستعماله من داخل الضمير الكوني للإنسانية وليس من خارجه مهما كانت أصالة التراث الذي نستند إليه.

خاتمة: من التسامح إلى الضيافة الكونية

يبدو أنّ السؤال «من نحن؟» قد فقد اليوم كثيراً من أصالته. ولذلك علينا أن نسأل بدلاً منه: ماذا نحن إذن؟ هل صيغة من صيغ الإنسان الأخير في عصر الجماهير الامبراطورية، بعد اهتزاز إطار الدولة ـ الأمة وانكشاف الأساس السردي للهويات وموت الإله الأخلاقي. نحن غرباء إذن ليس فقط عن الآخر الحضاري بل عن أنفسنا أيضاً. ولذلك فتنوير الإنسان الأخير يوشك أن يكون في سرّه الساحر تأويلية للغريب أو للغرباء في عصر الامبراطورية. لقد أصاب

(1) Cf. Kant, *Métaphysique des mœurs*, op. cit. AK, IV, 421.

جميع الثقافات والفرديات الحية للإنسانية الحالية هالة من الغربة الموجبة، انقلبت معها الهويات وأشكال الانتماء إلى مغامرات حيوية بلا توقيع. كلّ أعضاء الإنسانية الحالية جمهور بلا توقيع، عيون لامتناهية من القراء لنصّ واحد لم يكتبه أحد، ولذلك فأيّ كان هو مؤلّفه الأصلي.

من أجل ذلك لا يبدو أنّ التسامح، الذي كان أحد المكاسب الأخلاقية للحداثة، ما يزال مفهوماً وجيهاً للاضطلاع بالمشكل الذي يشير إليه وجودنا اليوم، بوصفه خرج دون وعي منّا من حداثة الكوجيطو إلى حداثة الجمهور. وبدلاً من التسامح، نحن نرنو بوجوهنا إلى إحدى الآداب القديمة لأنفسنا، التي أعادها كانط[1] ذات نصّ إلى الخدمة في أفق المحدثين، ونعني بالتحديد أدب «الضيافة».

أجل، لا يحتاج تنوير الإنسان الأخير إلى تسامح، لأنّه لم يعد يعني خروجه من الوصاية إلى حرية المعتقد، بل هو يحتاج إلى ضيافة، من أجل أنّه صار غريباً في بيته بلا رجعة. ولذلك فالسببان اللذان يمنعان الإنسان الأخير من التنوير لم يعودا الكسل والجبن كما

(1) يقول كانط: «إنّ الأمر يتعلق في هذا البند، كما في البنود السابقة، بالحق، وليس بمحبة النوع الإنساني. لا تعني الضيافة إذن سوى الحق الذي يملكه كلّ غريب في ألاّ يتمّ معاملته بوصفه عدوّا في البلد الذي يحلّ فيه. إنّه يمكن أن نرفض استقباله، إذا استطعنا من دون أن نعرّض وجوده للخطر؛ لكنّنا لا نجرؤ على أن نتصرّف إزاءه على نحو معاد، طالما هو لا يعتدي على أحد. [. .] بهذا الشكل يمكن [. .] للنوع الإنساني أن يقترب من دون أن يشعر بذلك من دستور كسموبوليطيقي» را:

- E. Kant, «Projet de paix perpétuelle», in: *Œuvres Philosophiques III*, op. cit. AK, VIII, 357-358.

كان يظنّ كانط، بل الخوف والقلق[1] اللذان اعتبرهما هيدغر مقامين كيانيين للدازين اليومي، الملقى به سلفاً في مغامرة الإنسان الأخير.

إنّ خوفنا وقلقنا من وجودنا في العالم الحالي لم يعد مشكلاً نفسياً أو ذاتياً، بل هو علامة روحية على نمط غير مسبوق من الغربة، هو غربة الأهلي بعد تجريده من السقف الرومانسي للوطن، والقذف به في الفضاء المتوحش للسلطة الحيوية للامبراطورية. لكنّ هذه الغربة، مثل جميع التغريبات السابقة، إنّما تمتلك في نفسها شروط حياتها: إنّها القدرة الفظيعة على آداب الضيافة، ضيافة الغريب بوصفها حقّاً كونياً في التفرّد والتعدّد والتكثّر والسياحة في الأرض، الكوكب الميتافيزيقي الأخير، للحيوان الآدمي الذي عاد أخيراً إلى حظيرة الجمهور، عارياً من أيّ توقيع أخلاقي أو هَوَوِي باسمه، سواء كان الدين أو العرق أو الدولة ـ الأمة.

---

(1) Paolo Virno, *Grammaire de la multitude*, op. cit. pp.18 sq.

الفهرس

د. فتحي المسكيني

الفيلسوف والإمبراطورية

يبدو أنّ السؤال «من نحن؟» قد فقد اليوم كثيرا من أصالته. ولذلك علينا أن نسأل بدلا منه: «ماذا نحن»؟ هل نحن صيغة من صيغ الإنسان الأخير في عصر الجماهير الامبراطورية، بعد اهتزاز فكرة الدولة-الأمة وانكشاف الأساس السردي للهويات وانحسار الأديان؟- نحن غرباء ليس فقط عن الآخر الحضاري بل عن أنفسنا أيضا. ولذلك فتنوير الإنسان الأخير هو تأويلية للغرباء في عصر الامبراطورية. لقد تعرضت جميع الثقافات إلى امتحان تاريخي غير مسبوق، انقلبت معه الهويات إلى مغامرات بلا توقيع. والإنسانية الحالية جمهور بلا توقيع، عيون لامتناهية من القراء لنصّ واحد لم يكتبه أحد، ولذلك فأيّ كان هو كاتبه.

ما معنى أن نفكّر بأنفسنا في عصر الامبراطورية؟ ولكن أيضا كيف نجعل من مشاكلنا جزءً لا يتجزّأ من ماهية الإنسانية الحالية؟ تلك مهمّة حاول المؤلف تأصيلها في ضيافة عقول معاصرة ليس أقلّ همومها أنها أخذت العصر بقوة، من كانط إلى دولوز، ومن نيتشه وهيدغر إلى المسلم الأخير.

المؤلف: د. فتحي المسكيني، دكتوراه الدولة في الفلسفة وأستاذ محاضر في جامعة تونس. له: هيغل ونهاية الميتافيزيقيا (١٩٩٧)، فلسفة النوابت (١٩٩٧)، الهوية والزمان (٢٠٠١) ونقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير (٢٠٠٥).

لوحة الغلاف: ماغريت



المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء-المغرب
ISBN: 9953-68-094-9